Hadrien Collet

LE SULTANAT DU MALI

HISTOIRE RÉGRESSIVE D'UN EMPIRE MÉDIÉVAL XXIe-XIVe SIÈCLE

CNRS EDITIONS

Hadrien Collet

Le sultanat du Mālī

Histoire régressive d'un empire médiéval - XXIe-XIVe siècle

CNRS ÉDITIONS

15, rue Malebranche – 75005 Paris

Zéna

Collection dirigée par Marie-Laure Derat et François-Xavier Fauvelle

Zéna (ዜና), en langue guèze ou éthiopien ancien et classique, mais également en plusieurs langues actuelles d'Éthiopie et d'Érythrée telles l'amharique ou le tigrigna, évoque l'information, aussi bien dans son sens d'actualité que dans celui d'histoire.
Ce terme reflète l'objet de cette collection, visant à faire connaître et à diffuser l'actualité de la recherche historique sur l'Afrique.

© CNRS Éditions, Paris, 2022
ISBN : 978-2-271-14127-9

À Hadi...

Sommaire

Préface

Note sur les translittérations, les traductions et certaines conventions

Brève chronologie du sultanat du Mālī

Introduction

Les trois âges du Mālī
De l'empire au sultanat
Du « Moyen Âge » à la « globalité médiévale »
Trois centres de production d'un discours historique sur le Mālī médiéval à la loupe

Première partie – Les trajectoires contemporaines d'un objet historique médiéval

Chapitre 1. Premières histoires européennes du Mālī médiéval

La redécouverte du passé ouest-sahélien en Europe
Le Mālī chez les savants européens du XIXe siècle
L'apport des explorations
Le Mālī dans la « bibliothèque coloniale »
L'événement de 1912
L'effervescence de l'entre-deux-guerres : l'obsession de la capitale
Une première monographie : Les Empires du Mali de Charles Monteil
Une œuvre au service de la France
Sources et méthodes des *Empires du Mali*

La cristallisation d'une histoire impériale tripartite du Māl ī

Chapitre 2. Nationalisation, africanisation et institutionnalisation de l'histoire du Māl ī

L'effervescence intellectuelle de l'après-guerre et des indépendances

Le retour du nom de Mali sur la scène politique

L'histoire du Sahel et du Māl ī médiévaux au cœur du foisonnement politique et intellectuel africain

Les traditions orales : une « arme d'africanisation » massive de l'histoire africaine

Mamby Sidibé, historien du Mali indépendant et renaissant

D'enseignant-ethnographe à militant et historien national

Écrire le roman national de la République du Mali

Un héritage oublié

Djibril Tamsir Niane et Cheikh Anta Diop : histoire territorialisée, histoire panafricaine

La révolution Niane

Cheikh Anta Diop : le Soudan médiéval au prisme d'une conception panafricaine de l'histoire

Chapitre 3. Histoires polyphoniques du Māl ī, de l'académisme à internet

L'histoire du Māl ī médiéval dans le contexte d'académisation et d'institutionnalisation de l'histoire africaine ancienne (années 1960-1970)

Fouiller la capitale : l'aventure Niani, suite et fin

La nouvelle génération de la recherche anglophone

Rassembler les sources, confiner la recherche : le temps des recueils et des anthologies

La nouvelle histoire du Māl ī et du Sahel médiévaux (années 1990-2000)

La critique renouvelée de la littérature orale

Tournant historiographique et tournant herméneutique : un nouveau chemin pour l'histoire du Sahel occidental médiéval à l'orée des années 2000

Le besoin vital d'archéologie

Histoire académique, histoire officielle et histoire néo-mythologique : le Māl ī dans le monde d'aujourd'hui (depuis les années 2010)

La patrimonialisation de l'histoire du Māl ī médiéval par la République du Mali

L'afrocentrisme et les ors du Māl ī médiéval

La recherche sur le Mālī aujourd'hui (années 2010-2020)
Conclusion de la première partie

Deuxième partie – Du bilād al-Sūdān au bilād al-Takrūr

Chapitre 4. La nouvelle histoire postmédiévale

La trilogie Ghāna-Mālī-Songhay et le « Temps des empires » en question
La naissance du « temps des empires », une lecture endogène du passé réaménagée par la « bibliothèque coloniale »
La tradition politique des chroniques de Tombouctou aux sources du modèle tripartite
Repériodiser la fin du Sahel occidental médiéval : le moment Askia Muḥammad
Des « Timbuktu studies » à l'« Islamic library of West Africa », l'efflorescence d'un champ d'étude pour le Sahel postmédiéval
Les « Timbuktu studies » : regarder au-delà des mythes tombouctiens
La Bibliothèque islamique ouest-africaine (Islamic library of West Africa) : multipolarité de la culture manuscrite ouest-africaine
L'apparition du « bilād al-Takrūr »
Les foyers historiographiques en arabe en Afrique de l'Ouest jusqu'au milieu du XIXe siècle
Tombouctou
Walata
Sokoto
Ḥamdallāhi
Les autres foyers arabisants

Chapitre 5. La troisième vie du Takrūr

Le Takrūr dans les études sur le Soudan occidental médiéval
Le Takrūr « historique »
Le Takrūr dans les sources arabes orientales (XIIIe-XVIe siècle)
Synonymie avec le Soudan occidental et nouveaux espaces
Le Takrūr dans les histoires ouest-africaines (XVIIe-XIXe siècle)
Les chroniques de Tombouctou du XVIIe siècle
Le Takrūr à Tombouctou au milieu du XVIIIe siècle
Le Takrūr à l'orée du XIXe siècle : Walata, centre mémoriel pour l'islam ouest-africain

Le Takrūr dans la première moitié du XIXe siècle : une approche historienne entre rigueur et invention
Muḥammad Bello, historien du Takrūr
Le Takrūr comme alibi historique : l'exemple du *Tārīḫ al-Fattāš*
Désirs d'histoire et angoisse de l'oubli dans l'Ouest-africain islamique au XIXe siècle

Chapitre 6. Le Mālī au pays du Takrūr
Les vecteurs du souvenir historique du Mālī médiéval au Takrūr
Ibn Baṭṭūṭa : de voyageur à savant « naturalisé »
Présence passée et voisinage au Takrūr
La vitrine unique des chroniques du XVIIe siècle, une exposition diachronique
Actualités du Mālī au Takrūr, une présence dans le paysage physique et mental
Un legs islamique et architectural
La place du Mālī médiéval dans la mémoire collective et la culture orale
Exploitations de la terre et des groupes serviles dans le Tārīḫ al-fattāš : un héritage inventé du sultanat du Mālī ?
Une histoire sociale du sultanat du Mālī est-elle possible ?
Adosser ses prétentions à l'histoire : fiscalité agraire et servilité
Conclusion de la deuxième partie. Les promesses du Takrūr

Troisième partie – Au temps des sources externes

Chapitre 7. Le Mālī à la une
Le séjour au Caire dans l'historiographie mamelouke baḥrite (1324-1382)
Le « séjour égyptien » dans l'historiographie baḥrite jusqu'à la première version d'al-ʿUmarī
De la seconde version d'al-ʿUmarī aux derniers historiens de la période baḥrite
Le « séjour égyptien » dans l'historiographie mamelouke circassienne (1382-1517)
Les premiers récits de l'historiographie mamelouke circassienne : le succès de la version umarienne
La deuxième et la dernière générations de l'historiographie circassienne

Chapitre 8. Une puissance mondiale de l'Islam

Al-ʿUmarī, savant polygraphe et observateur de son temps
Grandeurs et décadences d'al-ʿUmarī, un savant religieux dans son siècle
Un intellectuel admiré et fécond
Les *Masālik* : état des lieux des manuscrits
Offrir un regard actuel sur l'Islam au XIVe siècle : muqaddima et architecture des Masālik
La méthode umarienne de la connaissance : entre théorie et empirisme
L'architecture de l'encyclopédie : plongée dans la table des matières
La place du Mālī dans la table des matières
Le chapitre 10 des Masālik : un assemblage narratif unique sur le Mālī au XIVe siècle
Un respect scrupuleux de la méthode
Les limites d'une histoire du temps présent à distance au XIVe siècle
Régimes de vérité et condition du « dire-vrai » sur le Mālī

Chapitre 9. De la *Riḥla* à la *Tuḥfat al-nuẓẓār*
Réception et statut de la Riḥla dans les historiographies arabe et occidentale (XIVe-XXe siècle)
Réception et essor d'un pilier textuel de l'histoire du Mālī médiéval
Une source matricielle pour le Mālī médiéval : le chemin qui mène à la capitale
Al-Tāzī et l'historiographie marocaine contemporaine
De la véracité du voyage au Soudan
Ibn Baṭṭūṭa n'est pas allé au Mālī
Ibn Baṭṭūṭa est allé au Mālī : les hapax d'un témoignage
Reforger le fragment dans la trame : auctorialité et projet littéraire de la Tuḥfat al-nuẓẓār
Une œuvre écrite « à quatre mains » sous contrainte littéraire
Un devisement des merveilles du monde
Le voyage au Mālī, au croisement de l'observation empirique et de la géographie savante et merveilleuse

Conclusion

Remerciements

Annexes

Bibliographie

Instruments de travail, dictionnaires
Archives
Manuscrits
Sources imprimées
Sources traduites

Index

Liste des figures

Préface

Pour comprendre l'événement que constitue le livre de Hadrien Collet, il suffit de rappeler que le dernier ouvrage en langue française consacré exclusivement au sultanat du Mālī à l'époque médiévale est celui de Madina Ly Tall paru en 1977 à Dakar sous le titre *Contribution à l'histoire de l'empire du Mali (XIIIe-XVIe siècles). Limites, principales provinces, institutions politiques.* Ce livre d'une historienne malienne est issu, comme celui de Hadrien Collet, d'une thèse de doctorat d'histoire préparée et soutenue à l'université Paris 1 Panthéon-Sorbonne. On ne dira jamais assez, en un temps où le nombre de doctorants et doctorantes baisse chaque année, combien ces longues années de recherche, souvent ingrates, non reconnues socialement et trop rarement financées, sont le moment où émergent des perspectives originales et où s'affirme ce principe fondamental de la recherche historique : le renouvellement des questions posées au passé des sociétés.

Pourquoi ce hiatus de quarante-cinq ans ? Le livre que vous allez lire répond précisément à cette question. Il ne s'agit pas pour son auteur de proposer une nouvelle lecture des institutions politiques et des frontières, toujours floues, de ce vaste espace sahélien, mais bien d'en rendre l'intelligibilité possible. Comment ? En s'installant au cœur de ce qui fait problème.

Le principal problème, comme souvent pour les sociétés africaines de l'époque médiévale (le terme peut être certes considéré comme une projection indue depuis les sociétés occidentales, il permet néanmoins, avec quelques aménagements, de poser une synchronicité sans laquelle le monde demeure à jamais opaque), est un régime documentaire à la fois fragmentaire et limité : fragmenté entre trois pôles – la documentation écrite, l'archéologie, les productions orales – qui correspondent à des temporalités différentes et n'ont ni les mêmes acteurs ni les mêmes objets ; limité parce que ces corpus, qui peuvent encore être enrichis (comme le montre Hadrien Collet pour les sources arabes), restent très insuffisants pour répondre aux nombreuses questions en suspens. Comment émerge le Mālī dans la première moitié du XIIIe siècle ? Comment est organisé cet empire, le plus étendu au Sahel entre XIIIe et XVe siècle ? Quelles en sont les dynamiques sociales ? Comment coexistent l'islam – dans ce qui s'affirme comme un sultanat, rattaché donc au monde islamique – et les religions locales ?

Depuis le milieu du XIXe siècle, on a cru pouvoir répondre à ces

questions en croisant des données hétérogènes issues des trois pôles mentionnés et en dégageant ainsi des éléments considérés comme fiables : des dates, des événements (comme la succession des sultans grâce aux informations transmises par Ibn Ḫaldūn, ou le fameux pèlerinage du sultan Mūsā aux lieux saints de l'islam via Le Caire en 1323-1325) et des systèmes, tels que l'organisation marchande transsaharienne et le commerce de l'or. Autant d'éléments par lesquels les historiens pouvaient se sentir en terrain connu et capable de proposer des fresques historiques de nature narrative.

Ces synthèses, qui ont eu certes leur rôle à jouer dans la construction d'une histoire à l'époque coloniale puis au temps des indépendances, étaient pourtant prématurées. Elles reposaient sur des données trop fragiles, voire souvent fausses. Les fissures apparurent les unes après les autres. On conçoit dès lors la difficulté rencontrée par les rédacteurs de manuels et les enseignants pour transmettre une histoire du Mālī à l'époque médiévale lorsque cette question a été, un court moment, intégrée dans le programme d'histoire des classes de cinquième au collège. D'une certaine façon cette histoire du Mālī semblait close, figée dans ses généralités factices – de même que les grands recueils de sources arabes de l'époque médiévale sur les sociétés sahéliennes paraissaient, à tort, exhaustifs.

La rupture radicale que met en œuvre Hadrien Collet, on peut lui donner un nom : historiographie. Cette inflexion majeure date du milieu des années 1970. Comme le résume Pierre Nora : « On mesure mal aujourd'hui, sous le déluge des réflexions historiographiques, méthodologiques et épistémologiques, le vide où l'on était à l'époque{1}. » Parmi les ouvrages pionniers en la matière, c'est le livre de Michel de Certeau (*L'Écriture de l'histoire*, paru en 1975) qui me semble contenir en germes et de façon extrêmement brillante les recherches et analyses qui vont se déployer par la suite et que l'on peut, par convention, regrouper sous ce terme polysémique d'historiographie (Hadrien Collet propose pour sa part la formule de « tournant herméneutique ») : questions relatives à l'histoire en tant qu'elle est écriture, réflexions critiques sur la notion d'histoire, archéologie des savoirs historiques pour en dégager les différentes strates dans le sillage des travaux de Michel Foucault, analyse des conceptions du temps, conçu comme un temps des sociétés où l'on peut saisir différents « régimes d'historicité{2} ».

Dans cette perspective et nourrie par les nombreuses recherches de ces dernières décennies – souvent en langue anglaise, la recherche française ayant peu à peu désinvesti ce champ d'étude –, la question que pose Hadrien Collet est, pour faire simple, la suivante : comment a-t-on écrit l'histoire du

sultanat du Mālī depuis l'époque médiévale jusqu'à aujourd'hui ? Adoptant une démarche régressive, qui part du contemporain pour aller vers le plus ancien, un peu à la manière d'un archéologue qui dégage des couches successives d'occupation d'un site à partir du sol actuel, il met au jour trois grandes strates, « trois périodes au cours desquelles se sont développées des foyers discursifs sur le sultanat » (p. 32) : la période contemporaine, depuis les orientalistes du XIXe siècle et l'essor de la « science coloniale » jusqu'à nos jours ; l'Afrique de l'Ouest entre le XVIIe et le XIXe siècle et ses productions écrites manuscrites sur le passé d'une région qui prend alors le nom de Tākrur ; enfin l'Islam médiéval, le seul moment d'une écriture de l'histoire contemporaine du sultanat du Mālī, en particulier chez les historiens mamelouks, qui est la période de rédaction des trois textes formant l'ossature de toutes les synthèses historiques, ceux d'al-ʿUmarī, Ibn Baṭṭūṭā et Ibn Ḫaldūn. Une histoire trop ample pour être résumée ici mais une histoire passionnante aussi bien pour un public curieux que pour les connaisseurs du passé de cette région, une histoire dont je souhaite souligner deux traits saillants.

Partons d'une évidence, mais pas encore assez partagée. Cette histoire, comme le montre Hadrien Collet, a été pensée et écrite autant en Afrique qu'en dehors du continent. Pour la période de l'indépendance, émerge par exemple la figure méconnue jusqu'alors de l'historien malien Mamby Sidibé, un des premiers à avoir conçu un « roman national » pour la jeune république malienne à partir de son lointain passé. Dans la deuxième partie apparaît en pleine lumière le temps des érudits de l'Afrique de l'Ouest, un temps long où s'écrivent les premières histoires en arabe par des savants locaux (les fameux *tarikh* de Tombouctou rédigés au XVIIe siècle, qui ont pu servir de matrices pour des histoires datant de la première moitié du XIXe siècle), un temps occulté par les historiens coloniaux, éditant (souvent à la hâte) certains de ces textes et les utilisant comme des réservoirs de faits en refusant, par idéologie, de reconnaître en leurs auteurs de véritables historiens. Enfin, les textes arabes du XIVe et XVe siècle, à partir du moment où, comme le fait Hadrien Collet, on réussit à identifier leurs différents « informateurs » (terme de police mais « collaborateurs » n'est pas plus satisfaisant), font entendre les voix des Maliens – comme celle du sultan Mūsā interrogé au Caire sur son prédécesseur et ce qui l'a porté au pouvoir, ou les chants et admonestations de Dughā, interprète et griot (*jeli*) du sultan Sulaymān au temps de la probable visite (selon les arguments robustes de Hadrien Collet) de Ibn Baṭṭūṭā à la cour du Mālī en 1352-1353.

En second lieu, il s'agit d'une histoire érudite. Nous sommes entrés dans une période où, souvent, l'érudition fait peur : elle est synonyme de

sécheresse de la pensée, d'analyse de détails sans importance, de multiplication des notes de bas de page pour démontrer à ses pairs sa légitimité. Mais il existe aussi une érudition généreuse, on pourrait dire même joyeuse. Il fallait à Hadrien Collet ce savoir érudit pour aller dénicher des textes arabes inédits sur le Mālī, pour corriger des traductions canoniques et pour, exemple emblématique, ne pas se contenter de l'antique édition transmettant le récit d'Ibn Baṭṭūṭā à partir de trois manuscrits mais aller lire celle, méconnue, du grand savant marocain ʿAbd al-Hādī al-Tāzī (1921-2015) qui en compare plus d'une trentaine.

Cette érudition n'est pas une fin en soi, et c'est alors qu'elle devient généreuse et joyeuse. On lira ainsi avec admiration les derniers chapitres de ce livre sur les œuvres de al-ʿUmarī et Ibn Baṭṭūṭā : pour rompre avec les lectures pressées, qui glosaient les seuls passages concernant le Mālī, Hadrien Collet met en relief la méthode, la logique de construction qui a présidé à leur écriture, en les replaçant dans l'économie de l'œuvre tout entière, avec une attention particulière pour distinguer les divers témoins qui ont transmis des informations. Il rend ainsi ces textes neufs. On avait depuis longtemps repéré les similitudes entre ces deux récits. Par ce travail de déconstruction (un terme qui ne pose problème qu'aux ignorants), Hadrien Collet laisse penser que ces deux auteurs ont notamment partagé une source commune, l'histoire narrée par un cheikh, un certain Abū ʿUṯmān Saʿīd al-Dukkālī, qui avait vécu vingt-cinq ans à la cour du Mālī.

Nous savons que nos histoires, celles que nous écrivons, sont fragiles. Elles seront toujours remises en cause. Et c'est la beauté de l'histoire, telle qu'elle s'écrit, d'être éphémère. Elle laisse sa place aux suivants, aux survivants, puisque comme l'affirmait Benedetto Croce il ne peut y avoir d'histoire que vue du contemporain. Certains livres font néanmoins date ; ils changent notre façon de considérer le passé. L'ouvrage de Hadrien Collet est de ceux-là.

Selon Gilles Deleuze, « on n'écrit de livre digne que 1. si l'on pense que les livres sur le même sujet ou sur un sujet voisin tombent dans une sorte d'*erreur* globale (fonction polémique du livre) ; 2. si l'on pense que quelque chose d'essentiel a été *oublié* sur le sujet (fonction inventive) ; 3. si l'on estime être capable de créer un nouveau *concept* (fonction créatrice)[3] ». L'erreur contre laquelle s'élève le livre de Hadrien Collet est d'avoir pensé que l'on pouvait faire des synthèses à partir de données disparates, sans prendre en compte leur hétérogénéité parce que l'on avait oublié l'histoire de leur production. Sans proposer un nouveau concept (tâche essentielle du philosophe selon Gilles Deleuze – l'histoire va plutôt braconner dans les sciences humaines ce qui peut lui être utile), mais en produisant une

historiographie au long cours, Hadrien Collet nous offre une histoire critique des savoirs sur le Mālī depuis l'époque médiévale jusqu'à aujourd'hui. Or ce livre, embrayeur d'histoire, ouvre notre horizon : à partir de lui, et seulement à partir de lui, nous pourrons désormais comprendre et écrire l'histoire du Mālī à l'époque médiévale.

Bertrand Hirsch

Note sur les translittérations, les traductions et certaines conventions

Translittération de l'arabe

[illegible]	ء
[illegible]	ا
[illegible]/at (en état d'annexion)	ب
[illegible]a	ت
[illegible]	ث
[illegible]oyelles brèves : a, u, i	ج
[illegible]iphtongues : aw, ay	ح

L'assimilation régressive des lettres solaires n'est pas observée. J'écris donc « Šams al-Dīn » et non « Šams ad-Dīn ». Les noms de famille seront écrits en *scriptio plena*. On trouvera donc, « Abū al-Fidāʾ » et non « Abū-l-Fidāʾ ». La seule exception est l'usage par convention de l'abréviation « b. » pour « ibn » afin d'alléger l'onomastique arabe.

Quand un terme possède un équivalent en français je l'ai préféré (sultan, calife, mamelouk...). En outre, les noms de dynasties africaines sont francisés (Mansas, Askias) sauf quand ils sont dans un texte qui est la traduction d'une source, ils sont alors translittérés. Les toponymes et ethnonymes sont également francisés pour les plus courants (Mali, Le Caire, La Mecque, Tombouctou...).

Les traductions de l'arabe et de l'anglais sont, sauf indication contraire, de mon fait. Lorsque le titre d'un livre donné en référence n'était pas forcément clair quant à la langue d'origine, j'ai parfois précisé être l'auteur de la traduction du passage cité. En note, les abréviations *EI*[1], *EI*[2] et *EI*[3] renvoient aux trois éditions de l'*Encyclopédie de l'Islam*.

Brève chronologie du sultanat du Mālī

Première moitié du XIIIe siècle : Mārī Ǧāṭa défait le roi des Sosso et lance un mouvement de conquêtes qui absorbe notamment le royaume pluriséculaire de Ġāna. Il fonde la dynastie des Mansas.

Entre 1260 et 1277 : Mansa Walī, deuxième mansa du Mālī, fait le pèlerinage à La Mecque sous le règne du sultan mamelouk Baybars.

Entre 1299-1308 : Mansa Sākūra, esclave affranchi parvenu au pouvoir, fait le pèlerinage sous le règne du sultan mamelouk al-Malik al-Nāṣir Muḥammad b. Qalāwūn. Il meurt sur le chemin du retour. Vers 1300, il s'était rendu maître de la boucle du Niger, notamment de la ville de Tombouctou et du vieux siège royal de Gao.

Vers 1312 : Le sultan Mansa Muḥammad lance une expédition pour explorer l'Océan Atlantique et disparaît en mer. Mūsā lui succède.

1323-1325 : Voyage de Mansa Mūsā et d'une partie de son État en Orient. Pèlerinage à La Mecque en 1324. Pendant son règne, les Mérinides du Maroc et les Mansa s'échangent des ambassades chargées de cadeaux.

1352-1353 : Le voyageur marocain Ibn Baṭṭūṭā se rend dans le Mālī de Mansa Sulaymān, frère de Mūsā.

1360 : Mansa Mārī Ǧāṭa II envoie une ambassade au Maroc comprenant une girafe qui fait sensation à Fès.

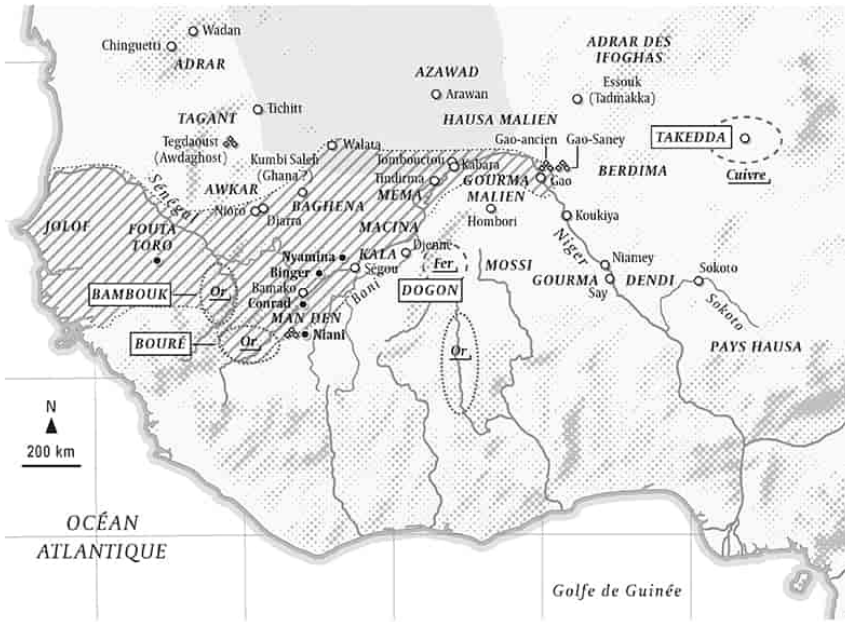
1373-1374 : Mort de Mansa Mārī Ǧāṭa II de la maladie du sommeil. Son règne est marqué par une mauvaise gouvernance et la vente de la boule d'or qui figurait parmi les *regalia* de la dynastie.

1373-1390 : Période où la vie politique est dominée par les vizirs qui prennent le dessus sur les Mansas. Redressement militaire du sultanat dans la décennie 1370.

1390 : Mansa Maġā III prend le pouvoir et restaure la lignée du fondateur Mārī Ǧāṭa.

1433 : Les Touaregs se rendent maîtres de Tombouctou. Le reste de la boucle du Niger reprend certainement son indépendance à ce moment-là.

Années 1460 : Conquêtes rapides de la dynastie songhay des Sonni, la façade sahélienne est entièrement perdue ainsi que les provinces orientales et la fameuse route du Méma, épine dorsale du sultanat le long du fleuve Niger, arpentée par Ibn Baṭṭūṭā en 1353. Le Mālī se tourne vers la côte atlantique et les régions forestières du sud. Fin du moment impérial.



Sultanat du Mali à son apogée au XIVe siècle (estimation)
Hypothèses d'emplacement de la capitale dite « impériale » à l'apogée du sultanat
Territoire politique des Massōfa
Villes Sites archéologiques
MACINA Régions
BOURÉ Partenaires économiques exclusifs
Zones aurifères

Le sultanat du Māli

Introduction

Les représentants du Mandé traditionnel et leurs alliés, réunis en 1236 à Kurukan Fuga actuel cercle de Kangaba (République du Mali) après l'historique bataille de Kirina ont adopté la charte suivante pour régir la vie du grand ensemble mandingue. [...]
Article 5 : Chacun a le droit à la vie et à la préservation de son intégrité physique. En conséquence, tout acte attentatoire à la vie d'autrui est puni de mort. [...]
Article 13 : N'offensez jamais les « Nyaras » (paroliers attitrés). [...]
Article 17 : Les mensonges qui ont vécu et résisté 40 ans doivent être considérés comme des vérités.
Siriman Kouyaté, *Charte de Kurukan Fuga*, Kankan (Guinée), 1998

Le Mallī conquit le Songhay, Tombouctou, Zāġa, Mīma, Bāġina et ses territoires jusqu'à la mer salée. Ses gens disposaient d'une puissance immense et d'une très grande force qui ne connurent ni bornes ni limites. [...] À tel point que cette hégémonie entraîna tyrannie, hybris, et hostilité vers la fin de leur dynastie. Ainsi Dieu Très-Haut les fit périr en les châtiant de sa main. Un matin, alors qu'ils se trouvaient ce jour-là au siège du sultanat, ils virent apparaître la milice de Dieu Très-Haut sous la forme d'enfants en bas âge. Ils les frappèrent de leurs glaives à tel point qu'ils exterminèrent presque toute la population. Ensuite ils disparurent en un instant, par la vertu du Tout-Puissant, sans que personne n'ait jamais su d'où ils étaient venus, ni par où ils s'en étaient allés[4].
Al-Saʿdī, *Tārīḫ al-Sūdān*, Tombouctou milieu du XVIIe siècle

Le royaume de Mālī et ses dépendances
Sachez que ce royaume est au sud de l'extrémité du Maghrib qui touche à l'océan Atlantique. [...] Le cheikh Abū ʿUthmān Saʿīd al-Dukkālī, homme véridique et sûr, qui fut un des habitants de la ville de Banī [la capitale] pendant trente-cinq ans et qui a circulé dans ce royaume, m'a raconté qu'il était carré, d'une longueur de quatre mois et plus, sur une largeur égale[5].
Al-ʿUmarī (m. 1349), *Masālik al-abṣār fī mamālik al-amṣār*, Le Caire

Du VIIIe au XVe siècle, sur la bande de terre communément appelée Sahel qui s'étend du lac Tchad jusqu'à l'océan Atlantique vers l'ouest, ont coexisté ou se sont succédé nombre de ville-marchés, cités-États, royaumes et sultanats. Awdaghust, Tadmekka, Takrūr, Gao, Ghāna, Mālī, Tombouctou, Kanem, Borno, en sont les noms les plus célèbres ; la diversité des formations politiques au sein de cet espace ne saurait pourtant se réduire à cette brève liste. Pour ces huit siècles d'histoire et les centaines de milliers d'individus qui les peuplent, les corpus de sources existant représentent environ six cents pages de texte traduit. Moins de cent pages par siècle donc.

Il faut ajouter qu'à la période médiévale ces textes ont été composés par des historiens, savants et lettrés qui ne résidaient pas au Sahel mais en al-

Andalus, en Afrique du Nord ou au Moyen-Orient. Des écrits internes à l'Afrique de l'Ouest se rapportant à la période médiévale existent bel et bien, mais ils sont nettement plus tardifs : la grande aventure des manuscrits arabes dans la région ne commence véritablement qu'au XVIIe siècle. Or, comme l'extrait figurant en épigraphe tiré de la plus célèbre chronique de Tombouctou, le *Tārīḫ al-Sūdān*, le suggère, entre ces textes endogènes et les réalités médiévales considérées il y a bien plus qu'un simple décalage temporel. Il faut encore mentionner la littérature orale, largement abordée aujourd'hui par la recherche, pour le cas du Moyen Âge, comme une production discursive contemporaine sur des passés plus lointains. Son poids dans l'historiographie du Mālī médiéval est néanmoins immense et incontournable.

Au sein de ces huit siècles d'histoire, le sultanat du Mālī (XIIIe-moitié du XVe s.) est la formation politique la mieux documentée. Encore faut-il savoir à quoi l'on a affaire. Le régime documentaire qui se rapporte au Mālī est hétérogène et contraignant par son aspect lacunaire. Et ces textes partagent un point commun : celui de nous rendre tributaire de leurs regards. L'absence de sources endogènes d'époque fait immédiatement saillir le besoin de prendre en compte le caractère construit des discours produits ou coproduits sur le Mālī. Même la démarche encyclopédique d'un savant cairote du XIVe siècle comme al-ʿUmarī, l'une de nos sources les plus précieuses, qui pourrait faire penser qu'elle se soucie avant tout de rassembler de façon désintéressée l'ensemble de la connaissance disponible pour dessiner les traits des mondes de l'Islam, s'adosse à un projet intellectuel qui informe sa description.

Éloignés géographiquement ou temporellement, ces regards sont presque toujours lointains. Ils sont exceptionnellement proches lorsqu'une partie de l'élite du sultanat Mamelouk d'Égypte (1250-1517), centre politique et religieux de la fin de l'Islam médiéval, fréquente et interroge le sultan du Mālī Mansa Musa lors de son passage au Caire, ou lorsque le savant soufi al-Yāfiʿī se trouve présent dans l'enceinte de la mosquée sacrée de La Mecque au moment où ce même Mansa Musa admoneste ses troupes sur le point de croiser le fer avec des soldats turcs. Là encore toutefois, un biais intervient : le sultan du Mālī est en représentation politique, ses réponses aux questions et le comportement de sa suite mettent en scène son pouvoir. Cette fois, les auteurs de nos sources sont au plus près des acteurs, le sultanat du Mālī, lui, demeure hors de portée.

Être historien du Sahel médiéval implique dès le départ de mettre de côté sa frustration. Quand bien même le nombre de sources à notre disposition sur le Mālī est sans commune mesure avec celles qui concernent d'autres

sociétés ouest-africaines médiévales, tout juste mentionnées dans telle ou telle chronique, il faut accepter que beaucoup des réalités que nous aimerions rendre disponibles sont définitivement perdues pour l'histoire. D'autres, qui pourraient se prêter à l'enquête historienne, sont pour le moment hors d'atteinte ou ignorées – tel l'emplacement de la capitale du sultanat, qui a fait couler beaucoup d'encre. Que sait-on alors ? D'un point de vue événementiel, les grandes lignes sont figurées dans la brève chronologie qui précède. Les sources offrent de faibles éclairages ponctuels, dont l'exception reste le pèlerinage de Mansa Musa en 1324, concentrant à lui seul la majorité des textes sur le Mālī médiéval.

Le Mālī n'est pas un cas isolé au sein de l'Afrique non-arabophone, qui souffre souvent d'un problème de sources bien plus grave. La considérable littérature historique qui s'est développée à son propos peut néanmoins servir de cas d'école pour l'approche historiographique en histoire. En effet, la documentation relative au Mālī médiéval n'offre pas d'autre choix que de considérer que les textes disponibles ont été écrits par des historiens, qu'ils fussent du Caire aux XIVe-XVe siècles, d'Afrique de l'Ouest entre les XVIIe-XIXe siècles ou encore de différents continents à l'époque contemporaine. La seule exception notable vient des voyagistes Ibn Ǧuzayy et Ibn Baṭṭūṭa, qui ont délaissé la diachronie pour une restitution synchronique des mondes de l'Islam. La relation de voyage née de cette collaboration en 1356, la plus célèbre du monde musulman, s'inscrit cependant dans l'immense patrimoine historique, géographique et littéraire de l'Islam.

Rassembler tous ces auteurs sous le commun label d'« historien » et les mettre ainsi sur le même plan pourrait paraître absurde, voire une forme de dénigrement de la discipline historique telle qu'elle s'est construite depuis le début du XIXe siècle. L'épistémè d'un historien cairote du XIVe siècle a peu à voir avec celle d'un chercheur formé à l'histoire dans une université européenne au XXe siècle. Pourtant, on aurait tort de considérer que des régimes de vérité si dissemblables sont imperméables les uns aux autres. L'archéologie du savoir que permet l'approche historiographique en histoire montre au contraire que, selon leur vitalité, des idées s'inscrivant dans différents registres de savoirs s'enchevêtrent, s'unissent et se fondent dans de mêmes récits. Le cheminement régressif que j'ai choisi, en partant du contemporain pour aller vers le médiéval, entend le démontrer. La première partie sera plus familière car elle parle de choses plus proches de nous et traverse des périodes et des courants qui ont encore toute leur place dans nos imaginaires intellectuels actuels : orientalisme, colonisation, indépendances, écoles historiques, aventures archéologiques, médiatisation et patrimonialisation de l'histoire, etc. Du XIXe au XXIe siècle, notre perception

du Mālī médiéval a considérablement évolué, le regard a été constamment en mouvement. Analyser de près ces histoires écrites à l'époque contemporaine permet toutefois d'y observer des conceptualisations d'historiens du XVIIe ou du XIVe siècle, qui ont souvent été considérées comme reflétant fidèlement ou naturellement le passé.

Le cas du Mālī rappelle l'évidence qu'en histoire on est toujours tributaire des regards passés, bien qu'en présence d'une documentation interne ou archivistique on pense parfois pouvoir se saisir aisément du *Zeitgeist* de telle ou telle époque. Il faut donc à chaque fois tenter de restituer la stratigraphie idéelle, car un événement comme le pèlerinage de Mansa Musa par exemple, vitrine de l'histoire sahélienne médiévale, ne nous est jamais connu qu'à travers ce que les historiens mamelouks pouvaient en percevoir et en comprendre. De leur côté, les historiens de Tombouctou en donnèrent une autre image à partir de récits circulant dans leur société. La narration de cet événement majeur ne fut jamais ni fixe ni neutre ; il fut tour à tour un événement de nature économique, diplomatique, religieux, un coup de force géopolitique, etc. Dans les premiers récits qui le captent, déjà, le travail d'une épistémè est à l'œuvre. Il est donc tout à fait justifié d'appliquer aux historiens pré-contemporains, qui doivent être regardés comme « des lointains collègues », l'analyse intellectuelle, culturelle et sociale que l'on réserve aujourd'hui à l'histoire de la discipline, à ses praticiens contemporains et à leurs œuvres{6}.

Cette démarche a déjà fait ses preuves dans des travaux portant sur les historiens ouest-africains actifs entre le XVIIe et le XIXe siècle, en particulier concernant les chroniques (*tārīḫ*) dites « de Tombouctou ». Considérer les historiens de Tombouctou du milieu du XVIIe siècle comme « des lointains collègues » est l'une des lignes de force qui traverse la réflexion de l'historien brésilien Paulo Fernando de Moraes Farias dans ses *Arabic Medieval Inscriptions from the Republic of Mali* (2003). Avec ce livre, c'est bien une révolution de méthode qui prend place dans le champ des études sahéliennes. Pour la première fois, le *Tārīḫ al-Sūdān* d'al-Saʿdī et le *Tārīḫ* d'Ibn al-Muḫtār étaient interrogés en profondeur à l'aune de leur projet littéraire, politique et idéologique{7}. Sous le regard de Paulo Fernando de Moraes Farias, ces chroniques ne donnent plus à lire un récit linéaire et neutre du passé, restitué et mis à nu – en somme un savoir « positif » prêt à l'emploi –, mais une interprétation originale, historienne, du passé sahélien. Cette entreprise intellectuelle éminemment sahélienne reflétait la profonde interpénétration des cultures qui y cohabitaient depuis des siècles. Paulo Fernando de Moraes Farias définissait, par l'expression de « *Timbuktu tarikh genre* », une historiographie singulière qu'il pensait alors circonscrite au

XVIIe siècle, et dont les travaux qu'il a inspirés ont montré depuis qu'elle irrigua en fait la pensée historique de la région jusqu'au XXe siècle{8}. Ces travaux s'insèrent dans une démarche plus générale qui s'est intéressée depuis les années 2000 aux discours historiques des sociétés africaines du passé sur leurs propres passés{9}.

Les sources arabes postmédiévales ne sont pas les seules concernées. L'approche des sources médiévales est également entrée dans un nouveau paradigme. Les sources arabes narratives externes ont longtemps constitué l'unique accès à ce passé et demeurent dominantes. Les publications des collections de sources arabes médiévales pour l'Afrique de l'Ouest, le *Recueil de sources arabes concernant l'Afrique occidentale du VIIIe au XVIe siècle* de Joseph Cuoq (1975) et le *Corpus of Early Arabic Sources for West African History* de Nehemia Levtzion et John Hopkins (1981) avaient paradoxalement contribué à installer l'idée d'une somme fermée de grands textes, seulement renouvelée par sérendipité à l'occasion de l'émergence inattendue de nouveaux écrits{10}. Dans ces collections, l'accent était mis sur la recherche de « l'original » c'est-à-dire de textes présentant un contenu factuel singulier. Les textes se répétant ou aux variantes jugées trop insignifiantes pour y voir une certaine valeur historique étaient écartés{11}. Désormais, l'attention se porte aussi sur un travail de décompilation et de comparaison afin de restituer les processus externes de constitution des savoirs sur les sociétés sahéliennes et d'expliquer les diversités discursives sur un même objet{12}. J'ai pour ma part entrepris de relancer le mouvement, un temps suspendu, de recherche de nouveaux textes.

En ce qui concerne la période contemporaine, et surtout les décennies postérieures aux années 1960, l'écriture de l'histoire du sultanat du Mālī a été foisonnante. Le tournant historiographique, nourri entre autres par un examen critique de la « bibliothèque coloniale », et le tournant herméneutique, déconstruisant les récits portés par les manuscrits arabes, tous deux conduits par une frange de la recherche académique, ne représentent qu'une forme parmi d'autres de cette histoire{13}. À ses côtés, d'autres récits aux tonalités très différentes proposent par exemple une légende dorée qui s'intéresse peu aux questionnements des sources et se soucie avant tout de véhiculer un message. L'histoire du Mālī au Moyen Âge s'y trouve mêlée à des débats animés par des revendications bien éloignées des préoccupations médiévales. La charte de Kurugan Fuga, présentée par ses auteurs comme le texte fondateur de l'empire du Mālī et la première déclaration universelle des droits humains, en est un bon exemple. Toutefois, comme nous y invite son article 17 figurant en épigraphe – « Les mensonges qui ont vécu et résisté 40 ans doivent être considérés comme des vérités » –,

il faut se méfier des idées tenues pour des vérités en raison de leur simple permanence.

Les trois âges du Mālī

L'État ancien du Mālī, on l'aura compris, a une histoire particulièrement dépendante de ceux qui s'en emparent. Un exemple du poids du contemporain dans sa conceptualisation est incarné par les trois vies de ce que Charles Monteil appelait en 1929 « les empires du Mali{14} ». Il distingue d'abord un petit royaume désigné sous le nom de Malal ou de Mallī (xe-xiiie siècle), dont les élites auraient à un moment fait le choix de l'islam, puis un empire hégémonique sur une grande partie de l'Afrique de l'Ouest (xiiie-xve siècle) et enfin un royaume plus modeste surgi des décombres de l'empire (xve-xviie siècle){15}. Ces trois moments s'appréhendent par le biais d'une documentation sensiblement différente et appartenant en général à des temporalités distinctes.

Pour le temps inaugural, on peut convoquer les sources arabes et l'épopée de Sunjata, texte monument issu de la tradition orale narrant la vie du fondateur semi-légendaire de l'empire. Cette dernière propose un récit à la jonction du premier et du deuxième âge, éclairant les généalogies des protagonistes, le contexte politique et culturel de la genèse de l'empire, sa fondation clôturant la narration. D'emblée, l'articulation de ces deux âges pose question. Si l'on regarde les sources d'époque médiévale se rapportant au deuxième âge, la liste dynastique des Mansas du Mālī fournie par l'historien Ibn Ḫaldūn, les bribes d'informations récoltées par le voyageur Ibn Baṭṭūṭa à la capitale en 1352-1353, ou les quelques discours rapportés de Mansa Mūsā lorsqu'il se trouvait à la cour du Caire, le Mālī commence avec son fondateur Mārī Ǧāṭa. Comme l'énonce clairement Ibn Ḫaldūn, « nous ignorons la généalogie de ce roi{16} ». À lire strictement les sources du xive siècle, les discours officiels véhiculant l'idéologie royale des Mansas, diffusée notamment lors des cérémonies publiques de cour, ne remontaient pas au-delà du fondateur de la dynastie. Tout commençait avec lui. Ce constat n'invalide pas nécessairement la filiation établie avec le petit royaume qui le précédait et portait, selon un texte au moins, le même nom{17}. Toutefois, cet exemple exposé en préambule a valeur d'avertissement : maints rattachements, remembrements ou continuités narratives cachent des opérations savantes intervenues longtemps après les faits rapportés.

La transition entre le deuxième et le troisième âge est tout aussi

compliquée à éclaircir. Dans les chroniques de Tombouctou, le royaume postmédiéval du Mālī apparaît en rival du sultanat du Songhay au XVIe siècle, et les sources portugaises des premières navigations atlantiques nous donnent une idée de sa domination, puis de son recul, en Sénégambie{18}. On en mesure surtout l'aura grâce à ses voisins qui s'y rattachent plus ou moins étroitement dans leurs récits étiologiques{19}. Mais des reconfigurations du pouvoir et des territoires politiques, trop nous échappe pour que nous puissions combler les vides entre les tranches de temps découpées par les sources. C'est entre ces deux phases de transition que s'inscrit le sultanat du Mālī.

De l'empire au sultanat

En général qualifié d'« empire », on peut s'étonner du choix qui est fait ici de désigner le Mālī sous le nom de « sultanat ». Dans *L'Empire islamique, VIIe-XIe siècle* (2019), Gabriel Martinez-Gros consacre un long développement à la notion d'« empire » telle qu'il la comprend à l'aune de la théorie de l'histoire d'Ibn Ḫaldūn. Selon lui, l'empire est immortel, au sens où même longtemps après sa disparition, son legs culturel continue d'irradier les territoires anciennement sous sa domination, voire essaime bien au-delà{20}. Il distingue quatre ensembles qui firent, à ce titre, véritablement œuvre d'empire : Rome, la Chine, l'Inde et l'Empire islamique. L'un des exemples fournis, pour ce qui concerne Rome, est le triomphe du latin dans la culture de ses conquérants « barbares », l'efflorescence culturelle des langues romanes qui en sont issues (français, espagnol, portugais, italien) et le destin mondial connu par cette famille de langues parlée aujourd'hui par plus d'un milliard de locuteurs{21}. L'Afrique n'apparaît presque pas dans cette discussion sur l'empire, à l'exception de ses franges méditerranéennes.

À se prêter au jeu de cette définition centrée sur la question de l'héritage, le Mālī a-t-il été un empire ? Son empreinte en Afrique de l'Ouest fut indéniablement durable, son héritage politique et culturel revendiqué selon des actualisations singulières en fonction de l'espace et des groupes{22}. S'il est difficile de connaître l'état de la langue mandée parlée à cette époque – le linguiste Valentin Vydrin estime que le « proto Mande homeland » apparut dès le 4e millénaire avant notre ère –, on peut constater néanmoins la présence de cette famille de langues dans presque tous les pays d'Afrique de l'Ouest et subodorer que le Mālī joua un rôle dans sa diffusion{23}. C'est surtout la vitalité de cet héritage aujourd'hui, redéployé depuis le foyer qui l'avait conservé le plus activement, qui peut inviter à intégrer le Mālī dans le

modèle exposé par Gabriel Martinez-Gros[24].

Les premières définitions des empires sahéliens ont émergé dans un environnement intellectuel marqué par « l'injustice épistémique » relevée par Rajeev Bhargava[25]. Elle « survient quand les concepts et les catégories grâce auxquels un peuple se comprend lui-même et comprend son univers sont remplacés ou affectés par les concepts et les catégories des colonisateurs[26] ». Non seulement l'histoire du Sahel médiéval a été fondue, lors de son établissement progressif en discipline académique, dans les concepts et la thématisation de l'histoire médiévale européenne, mais elle fut dotée à cette occasion d'un empire imparfait, toujours inachevé, incomparable avec ses homologues européens ou méditerranéens. Si l'Afrique de l'Ouest peine encore à occuper une place dans la conversation mondiale sur les empires, le qualificatif « empire » n'a lui jamais vraiment disparu. Son emploi fut généralisé et, sous la plume des historiens ouest-africains – mais pas seulement –, il fut évidé de ses premières définitions peu flatteuses pour être porté au pinacle des grands empires de l'humanité. Le Sahel occidental à la période médiévale est même désormais défini par un chrononyme « le temps des empires » ou « le temps des grands empires », devenu à force de répétitions véritable synonyme et « marque déposée » de cet espace-temps.

L'empire connaît sans cesse des redéfinitions, certaines veillant à porter leurs termes sur des critères ne dérivant pas des modèles classiques du vieux monde[27]. Dès lors, quel sens peut-on donner à ce besoin de parler d'empire du Mālī – ou d'empire de Ghāna et d'empire Songhay – alors que l'histoire mondiale des empires continue d'opposer une certaine résistance, consciente ou inconsciente, à leur reconnaître un tel statut ? Indubitablement, il y a chez les promoteurs des empires au Sahel médiéval quelque chose qui relève du recours à un mode d'intelligibilité et d'une visée performative[28]. Parler d'empire situe aussitôt ces États, même dans les esprits les plus profanes, au plus haut degré de l'organisation politique, dans une catégorie associée à toutes les formes de grandeur – ou de domination, c'est selon – géographique, culturelle, militaire, etc. C'est donc avant tout pour parler à un monde dans un idiome qui est le sien que l'on parle d'empire ouest-africain.

Pouvons-nous plutôt approcher la terminologie en usage à l'époque médiévale et les conceptions politiques qu'elle charrie ? Nous manquons du mot mande qui était utilisé entre le XIIIe et le XVe siècle pour désigner le Mālī. On ne connaît que ceux qui sont employés aujourd'hui (Mansaya ou Maliba, « Grand Mali »). En revanche, dans les sources externes médiévales et les premières chroniques internes rédigées à Tombouctou au XVIIe siècle, deux mots reviennent : « sultan » et « sultanat ». Le terme de sultan apparaît dans

l'Islam au XIe siècle, quand les Turcs Seldjoukides imposent au calife abbasside de Bagdad leur protection militaire[29]. À partir de 1258 et de l'effondrement du califat abbasside, le sultanat devient la nouvelle forme d'impérialité en Islam. La multiplication des sultanats reflète la perte de la centralité politique symbolique qu'incarnait Bagdad pour le monde sunnite et une nouvelle configuration polycentrique. Dans cet Islam décentré, les sultanats incarnent régionalement une hégémonie politique islamique, au Proche-Orient, en Anatolie, en Inde, ou bien au Sahel.

Même si les indices sont minces, on peut avancer qu'au XIVe siècle l'élite arabisante du Mālī s'exprimait dans l'idiome politique de l'Islam. Cela ne fait aucun doute concernant le discours exposé aux interlocuteurs étrangers. Mansa Mūsā œuvra indéniablement à inscrire son État au registre des grands sultanats de son temps, efforts qui, comme on le verra, furent couronnés de succès. Parler de « sultanat du Mālī » ne revient donc pas à nier sa qualité d'empire, si tant est que cela ait un sens, mais souligne une règle qui sera suivie dans ce livre autant que faire se peut : utiliser une terminologie qui fut celle des acteurs étudiés, et, quand cela est impossible, adopter une approche réflexive des concepts étiques utilisés.

Du « Moyen Âge » à la « globalité médiévale »

De même que pour la notion de « sultanat », parler d'un Moyen Âge ouest-africain implique de s'en expliquer. L'utilisation du super chrononyme « Moyen Âge » et de son épithète « médiéval » pour le Sahel occidental a aussi été matière à débats[30]. L'histoire de la création d'un Moyen Âge sahélien est sensiblement différente de celle du Moyen Âge européen, passée par des phases d'écriture de légendes noires, puis dorées, de contractions puis d'expansions, avant de désigner simplement un espace-temps particulier du passé[31]. Il faut reconnaître que l'incorporation du passé sahélien dans l'espace-temps médiéval a d'abord participé de l'« injustice épistémique » dont parlait Rajeev Bhargava, puisque les premiers discours académiques contemporains sur le Moyen Âge sahélien furent forgés dans la « bibliothèque coloniale », où se mélangeaient concepts européens et théories dégradantes. L'« invention de ce Moyen Âge soudanien », selon l'expression de Pekka Masonen, établit en réalité une « exception historique », un moment de rayonnement que la pensée qui prêtait à l'Afrique une forme d'anhistoricité ne pouvait ignorer[32]. Toutefois, les mérites de cette exception ne furent pas attribués à l'agentivité des Soudaniens, mais à la diffusion depuis le nord d'éléments de civilisation.

Plus tard, à partir des années 1950, ce Moyen Âge a été construit comme « l'âge d'or » de l'histoire de l'Afrique de l'Ouest – l'or et son champ sémantique devenant les épithètes les plus couramment utilisées désigner ce temps. Le syntagme est ainsi usité dans une acception fort éloignée de son sens littéral originel, celui d'un âge moyen coincé entre deux âges prospères, puisqu'il est regardé en réalité comme un moment d'apogée unique dans le passé ouest-africain, l'idée d'exception collant toujours aux réflexions.

Pour reposer la question du Moyen Âge africain en général, et sahélien en particulier, dans des termes nouveaux, demandons-nous avec Jacques Le Goff : « Qu'est-ce qui définit une période{33} ? » Sur le plan concret et opératoire, conditionnant ce que Patrick Boucheron a qualifié « de nécessité de méthode », François-Xavier Fauvelle a proposé de le définir avant tout comme un « régime documentaire » bien spécifique, dont j'ai déjà évoqué les particularités{34}. À côté de l'état documentaire pour l'Afrique à cette période, se pose la question de l'état du monde. Dans cette perspective, la permanence du référent « Moyen Âge » pour l'Afrique s'inscrit moins aujourd'hui dans une visée performative, pour le rendre intelligible à un grand nombre (comme pour le cas de l'empire), que dans une réflexion pour repenser cette période à partir d'autres centralités. Dans une démarche qui semble répondre à l'appel de Dipesh Chakrabarty à « provincialiser l'Europe », l'époque médiévale peut se définir comme un régime de globalité dans lequel les mondes islamiques occupent une position centrale connectant les grands pôles qui l'avoisinent : la Chine, l'Inde, l'Europe et l'Afrique{35}.

Dans cette configuration, l'extension maximale de ce système-monde est mesurable par l'aire de circulation des biens et des hommes. Les récits des grands voyageurs (Marco Polo, Ibn Baṭṭūṭa) contribuent à en définir le périmètre, les découvertes archéologiques nous donnent une idée de ses points limites (ainsi de la céramique chinoise retrouvée dans la vallée du Niger) et les documents nous éclairent sur la multitude des routes qui l'irriguait (épices indiennes en Europe via le sultanat Mamelouk et Venise, cuivre des Balkans au Sahel via une concaténation de réseaux marchands) {36}. Dans ce Moyen Âge multi-situé et privé de dimension euro-centrique, le Sahel occidental figure comme un pôle dynamique, un partenaire de cette globalité qu'il fait vivre autant qu'elle le fait vivre.

Parler d'un Sahel médiéval revient donc ici à dire un temps, celui de grands royaumes prospères et pleinement souverains, connectés au monde par des mobilités réciproques. L'un des signes de cette intégration au concert du monde est à chercher dans la documentation arabe médiévale. Le fait d'être contraints d'aller chercher hors du Sahel les textes qui s'y rapportent nous montre en miroir que l'Islam, au carrefour de cette globalité, s'y est

intéressé, parfois même d'assez près – et d'ailleurs davantage que l'Europe n'a cherché à connaître l'intérieur de l'Afrique à la période suivante{37}. De fait, dans le nouveau régime de globalité atlantique, la traite instaura un rapport à l'Afrique de l'Ouest radicalement différent, les zones côtières devenant la façade première d'interaction avec le monde{38}.

Trois centres de production d'un discours historique sur le Mālī médiéval à la loupe

Les historiographies relatives au Mālī sont approchées par l'étude des trois périodes au cours desquelles se sont développés des foyers discursifs sur le sultanat : l'Islam médiéval, l'Afrique de l'Ouest entre le XVIIe et le XIXe siècle et la période contemporaine (de la fin du XIXe à nos jours). J'ai pris le parti d'adopter un cheminement régressif en commençant par l'étude du pôle contemporain, qui passe au crible la manière dont l'histoire du sultanat du Mālī a été écrite du XIXe à nos jours, principalement en Europe et en Afrique, depuis des centres et des courants historiographiques soumis à des évolutions marquées. Les décennies où cette histoire fut successivement un monopole des géographes et des orientalistes occidentaux du XIXe siècle puis de la science coloniale ont été déjà bien étudiées (chap. 1). Il importe surtout de proposer une étude similaire pour la période qui s'ouvre à partir des années 1950, où les historiens et intellectuels ouest-africains prennent voix au chapitre (chap. 2). Un travail aux Archives nationales de Bamako réalisé en août 2014 permet de se pencher tout particulièrement sur la manière dont l'histoire du Mālī médiéval fut mobilisée par la naissante République du Mali à partir de 1960 pour construire son roman national. Cette partie se referme sur les quarante dernières années où sont apparues des histoires du Mālī aux différences marquées, qui cohabitent à présent dans l'espace de mondialisation des savoirs qu'est Internet (chap. 3).

Dans un second mouvement, c'est l'Afrique de l'Ouest postmédiévale qui retient l'attention. À partir du XVIe siècle la région vit l'essor puis l'épanouissement dans les centres urbains d'une culture lettrée en arabe et l'écriture des premières œuvres d'histoire. Quel était son rapport à son passé « médiéval » ? Sous quelles formes figure le Mālī dans cette production ? Un état des lieux politique et culturel de l'Afrique de l'Ouest introduit les principales œuvres d'histoire composées en milieu islamique pendant cette période, que l'on pourrait qualifier « de temps des manuscrits » si l'on veut éviter d'avoir recours aux syntagmes épineux d'« époque moderne » ou de

« période précoloniale » (chap. 4). En parcourant les sources de l'érudition islamique, il est possible de saisir l'existence d'un référentiel géographique particulier qui est peu à peu structuré, la région ou pays de Takrūr, d'où émane de l'écrit historique. Cet ensemble, auquel certains lettrés revendiquent leur appartenance, reprend un nom ancien bien connu pour en faire une région savante et idéelle, plutôt que strictement géographique. À ce titre, elle fluctue dans ses délimitations d'une œuvre à une autre en fonction des auteurs et il est nécessaire d'ébaucher un premier essai narratif sur cet objet polymorphe (chap. 5). On tâche enfin de comprendre pourquoi certains des historiens évoluant dans cet espace ont intégré le sultanat du Mālī dans l'économie de leur récit et quelle place ce dernier occupait dans le legs historique dont ils se réclamaient (chap. 6).

Le dernier pôle est celui de l'Islam médiéval et tout particulièrement l'historiographie mamelouke. Comment les premiers écrits sur le sultanat du Mālī furent-ils constitués à l'époque où celui-ci existait encore ? Le pèlerinage de Mansa Mūsā en 1324 et le long séjour au Caire de sa caravane ont été sans doute l'événement le plus chroniqué et commenté du Moyen Âge sahélien. Pourtant, il n'a jamais fait l'objet d'une étude exhaustive dans le régime documentaire mamelouk. Or, loin d'être homogènes, les nombreux récits des historiens ou littérateurs mamelouks ayant consacré un passage à l'événement témoignent des versions concurrentes ou contradictoires qui ont circulé. Tout en mobilisant de nouveaux textes sur le voyage de Mansa Mūsā en Orient, l'enjeu est de préciser selon quelles modalités l'événement s'écrit, se transmet, se formalise, s'enrichit ou s'appauvrit avec le temps, puisqu'on le trouve présent dans les chroniques jusqu'à la fin de l'époque mamelouke (chap. 7).

Les deux derniers chapitres sont l'occasion de plonger dans deux témoignages d'exception du XIVe siècle, qui sont les textes les plus importants pour la connaissance du sultanat du Mālī. Pendant longtemps, je l'ai dit, les sources arabes ont été sollicitées par le biais d'un primat utilitariste afin de mettre à profit ce qu'elles nous révélaient sur les sociétés du Sahel occidental. Dès lors, ces textes étaient abordés comme autonomes, souvent étrangers aux œuvres dont ils étaient extraits, et placés dans les collections de sources avec d'autres textes qui leur ressemblaient. La renommée de ces textes s'affirmant, ils furent érigés en figures de proue d'une histoire orpheline de sources narratives endogènes. Ils nous sont familiers et ont déjà été arpentés par de nombreuses études. Toutefois la critique historique qui s'y est appliquée est restée pendant longtemps confinée à leur cadre narratif. Afin de mieux comprendre la chaîne opératoire sous-jacente à la production de ces récits sur le Mālī, j'ai voulu relire ces textes essentiels à la lumière des

œuvres auxquelles ils appartenaient, à l'aune de la pensée et de la méthode de leurs auteurs.

Le sultanat du Mālī occupe tout un chapitre des *Masālik al-abṣār fī mamālik al-amṣār* d'al-ʿUmarī (m. 1349). Ce long texte est commenté depuis le début du XXe siècle. Mais quelle place occupe-t-il dans l'œuvre et dans la vision de l'histoire de son auteur ? Comment a-t-il construit son récit ? Dans un contexte où l'on ne trouve guère que des petits paragraphes sur le Mālī, pourquoi voit-on apparaître soudainement ce premier travail d'envergure se souciant de thématiques allant bien au-delà des lieux communs habituels comme l'or ou les considérations commerciales ? Les *Masālik* forment une encyclopédie forte de vingt-sept volumes. Pour lui donner une lisibilité, al-ʿUmarī l'a dotée d'une introduction (*muqaddima*) très structurée dans laquelle il expose sa méthode au lecteur. La traduction inédite et la mise à contribution de cette introduction sont au cœur de ma relecture du chapitre des *Masālik* sur le Mālī (chap. 8).

Le cas d'Ibn Baṭṭūṭa est encore plus révélateur d'une lecture qui peut être imposée à une œuvre en faisant fi de ce qu'elle nous dit. La *riḥla sūdāniyya*, « le voyage au Soudan », est le seul témoignage de l'intérieur dont nous disposons pour le Mālī. Elle a, à ce titre, joui du statut unique de source matricielle pour les essais de reconstruction topographique et d'itinéraires visant à retrouver la capitale du sultanat. La grande majorité des études a été accomplie, d'une part, par un biais qui consistait à appréhender l'œuvre au travers de son titre honorifique, la *Riḥla*, au sens de relation de voyage par excellence accomplie par celui qui est surnommé le « voyageur de l'Islam ». D'autre part, la *riḥla sūdāniyya* est un bon exemple de texte étudié comme un isolat littéraire. J'ai donc tenu à revenir sur la réception de l'œuvre, et la lecture restrictive produite par une certaine herméneutique qui l'a rebaptisée d'un nouveau titre, avant de relire le voyage au Mālī à l'aune du titre original du livre, *Tuḥfat al-nuẓẓār fī ġarāʾib al-amṣār wa-ʿaǧāʾib al-asfār*. L'auctorialité, le contexte d'écriture, le projet littéraire, la logique interne du récit, la prise en compte de l'économie de l'œuvre et l'intertextualité, sont autant de facteurs favorisant les conditions de l'émergence d'un nouveau regard sur le texte. La compréhension de la construction du texte et la logique des histoires retenues pour rendre compte de ce voyage sont ainsi précisées (chap. 9).

Le cheminement régressif ici proposé nous fera donc partir de l'empire pour arriver au sultanat. Des constructions de l'historiographie contemporaine à celles élaborées du XIXe au XIVe siècle par des acteurs qui avaient un lien direct avec le Mālī. Les calames mobilisant le sultanat avaient évolué soit dans un environnement où ce dernier avait laissé des traces, soit

avaient vécu au temps même du sultanat, qui avait fait irruption dans la géographie mentale des élites musulmanes du XIVe siècle. Cette trajectoire nous déplacera peu à peu au plus près de l'objet historique considéré et du sentiment de proximité avec le Mālī que les sources médiévales avaient voulu susciter.

Première partie

Les trajectoires contemporaines d'un objet historique médiéval

Pour en terminer avec cette trop longue contribution à la remémoration d'un héros qui fut plus un chef de bande et un aventurier qu'un guerrier digne de ce nom, j'ajoute que Soundiata ne parvint, au cours de son existence épique, à fixer sa résidence nulle part, vivant au hasard des expéditions, se souciant fort peu du sort de ses sujets{39}.

Jules Vidal (1924)

Par ma parole vous saurez l'Histoire de l'Ancêtre du grand Manding, l'Histoire de celui [Sunjata Keita] qui, par ses exploits, surpassa Djoul Kara Naïni [Alexandre le grand] ; celui qui, depuis l'Est, rayonna sur tous les pays d'Occident{40}.

Djeli Mamoudou Kouyaté (via D. T. Niane, 1960)

Après cela, l'unité géographique de l'ère dans laquelle les traditions de Sunjata sont racontées sera placée dans une perspective écologique, proposant ainsi une alternative à l'unité politique de l'empire du Mali comme explication de la répartition et de la stabilité

> de l'épopée de Sunjata. La nécessité d'une recherche ethnographique profonde pour l'interprétation d'une version de Sunjata particulière sera illustrée par des « anomalies » remarquables dans la prestigieuse version de Keyla, démontrant certains écueils de l'approche comparative, de même que la nécessité d'étudier chaque texte relatif à Sunjata en tant que déclaration sociopolitique{41}.
>
> *Jan Jansen (2000)*

Ce premier temps s'articule autour de quatre moments qui ont été très inégalement étudiés ; le Moyen Âge européen, l'ère des grandes navigations à partir du XVe siècle, l'époque moderne et la période formative de l'africanisme à partir du XIXe siècle. Nous manquons pour le moment de travail d'ampleur et de synthèse proposant une étude exhaustive de la place du Mālī médiéval dans la culture européenne avant le XIXe siècle. Il est intéressant de noter que ces quatre moments ne sont pas linéaires et n'ont pas entraîné l'apparition d'un processus cumulatif de connaissances savantes sur cet objet. C'est davantage l'exhumation des sources narratives arabes médiévales par l'orientalisme au XIXe siècle qui a provoqué l'intérêt et *ipso facto* la constitution d'un champ d'étude relatif au Sahel médiéval.

Chapitre 1

Premières histoires européennes du Mālī médiéval

Entre orientalisme, géographie savante et science coloniale (XIXe siècle – années 1940)

Au Moyen Âge, des informations sur l'Afrique subsaharienne parviennent en Europe continentale par percolation grâce aux contacts entre commerçants musulmans et chrétiens. Le royaume de Mālī est au moins connu de nom en al-Andalus dès le milieu du XIIe siècle avec Abū Ḥāmid al-Ġarnāṭī ; cette région de l'Islam joue de fait un rôle déterminant dans la transmission de savoirs sur l'Afrique vers l'Occident chrétien{42}. Quand le Mālī émerge sur la scène historique, la géographie mentale et savante de certaines élites européennes acte sa présence au monde{43}. Les communautés juives implantées en Afrique du Nord et dans la péninsule ibérique furent un relai majeur de ce phénomène, fournissant les traces les plus visibles de l'image de roi de l'or qu'acquiert le mansa du Mālī au XIVe siècle.

L'historien et bibliothécaire Charles de la Roncière (1870-1941) est premier à avoir essayé de rassembler des sources européennes sur le Soudan occidental. Sous les auspices de Fouad Ier, roi d'Égypte de 1917 à 1936, il a publié en trois volumes *La Découverte de l'Afrique au Moyen Âge. Cartographes et explorateurs* (1924-1927) au Caire grâce à l'Institut français d'archéologie orientale (Ifao){44}. S'y trouvent notamment les planisphères de l'école des cartographes juifs de Majorque dont le plus célèbre demeure celui d'Abraham Cresques (m. 1387) qui donne une représentation de Mansa Musa avec des *regalia* à l'européenne mais en or{45}. Les différentes cartes maritimes et atlas qui furent produits jusqu'à la fin de la période médiévale firent ainsi figurer le sultan du Mālī Mansa Musa sous diverses apparences (monarque européen, sage soufi, etc.). Après son séjour au Caire en 1324 et

l'afflux d'or qu'il avait provoqué, il resta dans les mémoires du bassin méditerranéen et fut même connu en théorie jusqu'à Paris où Charles V se fit offrir un exemplaire de l'*Atlas catalan*[46].

Aux ateliers cartographiques et leurs informateurs chrétiens ou juifs, qui avaient fréquenté le Maghreb ou le Sahara sans laisser de trace écrite, s'ajoute une lettre d'importance, écrite en latin, redécouverte et traduite par Charles de la Roncière, dont l'auteur est Antonio Malfante, un marchand génois qui séjourna dans les oasis du Touat pour le compte de la banque Centurione, en quête de renseignements économiques[47]. Elle fut envoyée du Sahara en 1447. Antonio Malfante, tenu pour le premier européen chrétien à s'être rendu dans cette partie du Sahara, informe sur le commerce transsaharien, le rôle de Tombouctou comme centre marchand, et livre quelques observations « ethnographiques ». Il mentionne rapidement le Mālī qui est dit avoir neuf villes[48].

Le second temps du surgissement du Mālī dans la littérature européenne commence à partir du « *descobrimento* ». En 1431, sur la côte ouest du continent, les Portugais réussissent à passer le cap Bojador et descendent avec leurs navires le long des côtes africaines. Un nombre élevé de relations de voyage ou de chroniques de découverte sont écrites dans le sillage des expéditions explorant les côtes de Guinée à partir du XVe siècle sous l'impulsion de la politique de l'infant du royaume du Portugal dit Henri le Navigateur (1394-1460). Si le rendez-vous avec le sultanat hégémonique (mi-XIIIe-début XVe siècle) est manqué, le Mālī ayant survécu à la reconfiguration politique du milieu du XVe siècle ne demeure pas moins très présent sur la côte et dans l'hinterland[49]. À la fin de la période médiévale, cette littérature portugaise a peu circulé dans le reste de l'Europe, qui n'a par conséquent presque pas intégré dans sa culture historique ces informations nouvelles sur l'Afrique de l'Ouest.

C'est avec Léon l'Africain (c. 1493/1494-c. 1554) qu'un ouvrage sur l'Afrique rencontre pour la première fois un véritable succès en Europe[50]. Né Ḥasan al-Wazzān à Grenade, il émigre avec sa famille à Fès après la chute de la ville en 1492. Étudiant en théologie, son oncle l'initie à la fonction de diplomate en l'emmenant jeune en mission dans l'empire Songhay sous le règne d'Askia Muḥammad (1493-1528). Lors du retour de son pèlerinage à La Mecque, il est fait prisonnier par des corsaires siciliens et vendu au pape Léon X (p. 1513-1521). Ce dernier le place sous sa protection, le convertit au catholicisme et le rebaptise Jean-Léon de Médicis. Il enseigne ensuite l'arabe à l'Université de Bologne et apprend l'italien et le latin. Il rédige entre 1525 et 1527 une *Description de l'Afrique*, publiée en italien en 1550, qui gagne rapidement une belle renommée[51]. Quoique son

paragraphe sur le royaume du Mālī soit assez succinct[52], le royaume tardif du Mālī est surtout connu en Europe à l'époque moderne d'après ce qu'en a dit Léon l'Africain.

Il faut donc distinguer deux types de sources européennes mentionnant le Mālī avant le XIXe siècle. Le premier, la cartographie, est contemporain du sultanat médiéval ; le second peut symboliquement démarrer avec la lettre d'Antonio Malfante et les premiers textes des navigations portugaises qui introduisent le royaume du Mālī postmédiéval. Au Moyen Âge, l'or occupait une place prégnante dans les quelques lignes de texte ou les représentations cartographiques parvenues jusqu'à nous. Avec Jean Léon l'Africain, c'est davantage la découverte de l'intérieur d'un continent qui fascine. Cependant, avec l'exploration puis la ruée vers le Nouveau Monde, découchant notamment sur la mise en place de la Traite transatlantique, l'Afrique sahélienne va connaître, du point de vue de la curiosité sur sa réalité intérieure et son histoire, un net recul, puis un oubli. Les deux États du Mālī disparaissent ainsi de l'historiographie européenne pour au moins trois siècles, ou demeurent stérilement présents en raison de la reproduction des informations de Jean-Léon l'Africain[53]. Il faut attendre le XIXe siècle, pour que l'Europe apprenne une seconde fois l'existence du Mālī médiéval.

La redécouverte du passé ouest-sahélien en Europe

Le Mālī chez les savants européens du XIXe siècle

La redécouverte du sultanat du Mālī en Europe au XIXe siècle se fit par le biais des sources arabes[54]. L'orientalisme arabisant, qui produit à cette époque un effort philologique soutenu d'édition et de traduction des manuscrits arabes, en exhume les premiers fragments grâce à l'édition de la *Riḥla* d'Ibn Baṭṭūṭa, d'abord en latin par Johann Gottfried Kosegarten (1792-1860) en 1818, puis partiellement en anglais grâce à Samuel Lee (1783-1852) en 1829, et enfin complètement en français en 1852 avec Auguste Cherbonneau d'une part, puis l'édition classique de Charles Defrémery et Beniamino Raffaelo Sanguinetti achevée en 1858[55]. Un des contributeurs pionniers est le géographe allemand Carl Ritter (1779-1859) qui compose une *Géographie de l'Afrique* en 1822[56]. Alors que l'attention était à ce moment accaparée par la question de Ghāna, connu grâce à des sources arabes déjà traduites, Ritter se démarque en écrivant sur le Mālī[57]. Les sources à sa disposition lui permirent d'être le premier à faire le rapprochement entre le *Melli* de Léon l'Africain et le *Māllī* d'Ibn Baṭṭūṭa[58].

En 1841, paraît le premier ouvrage entièrement consacré au Soudan occidental médiéval, *The Negroland of the Arabs* du géographe britannique William Desborough Cooley (1795-1883). La monographie, qui fit grand bruit à sa sortie, fut principalement élaborée à l'aune de trois auteurs arabes faisant autorité : Al-Bakrī (1014-1094) tout d'abord, traduit par l'orientaliste français Étienne Quatremère (1782-1857) en 1831, Ibn Baṭṭūṭa (Kosegarten et Lee), et enfin Ibn Ḫaldūn (1332-1406) dont des extraits de la *Muqaddima* étaient disponibles en allemand depuis 1818 grâce à l'orientaliste autrichien Joseph von Hammer-Purgstall (1774-1856) et en français depuis 1824-1827 avec la traduction réalisée par Eugène Coquebert de Montbret. Des bribes d'informations concernant l'ouvrage majeur du savant tunisien, *Kitāb al-ʿibar*, avaient en outre fait l'objet de deux articles de l'orientaliste allemand Friedrich Eduard Schulz (1799-1829) en 1825 et en 1828{59}. Dans un avant-propos, William Cooley détaille son projet littéraire, dont l'une des ambitions est d'offrir les outils permettant d'évaluer le progrès de la civilisation en Afrique :

> L'essai suivant a pour objectif d'établir la géographie précoce de l'Afrique centrale sur une base solide. Il entend offrir une explication claire et solidement établie des descriptions géographiques du *Negroland* que les écrivains arabes nous ont transmises ; et, ce faisant, il vise à connecter le passé au présent, à donner une valeur accrue à l'information historique dérivée de ces mêmes sources. L'atteinte de cet objectif projettera une lumière stable sur la condition passée d'une région qui suscite à présent un intérêt général. Elle nous permettra de retrouver la piste de révolutions politiques importantes ; de discerner les nations qui se sont dressées politiquement avec éminence, et d'estimer correctement, par le biais d'une rétrospection sur la longue durée et authentique, l'avancement de la civilisation en Afrique{60}.

William Cooley propose une histoire qui est à la fois l'une des dernières manifestations d'un certain orientalisme dans le traitement des sources et dans la considération des sociétés étudiées – qui évolue hors du prisme de la théorie de l'inégalité des races humaines – et l'un des premiers avatars d'une histoire mise au service de ses contemporains, qui doit être profitable. Les sections sur le Mālī médiéval, qui occupent une grande partie du contenu, s'appuient pour l'essentiel sur les écrits d'Ibn Ḫaldūn et d'Ibn Baṭṭūṭa, dont les deux contributions majeures sont respectivement d'avoir consigné la liste dynastique des Mansas du Mālī et d'avoir laissé un itinéraire lacunaire menant à sa capitale – deux des thèmes qui ont par la suite longtemps animé la recherche sur le sultanat. Avec William Cooley, Pekka Masonen considère que naît l'historiographie « moderne » relative au Soudan occidental médiéval.

Un autre savant, René Basset (1855-1924), philologue spécialiste des

langues berbère et arabe, premier directeur de l'École supérieure des lettres d'Alger, publie en 1888 un « Essai sur l'histoire et la langue de Tonbouktou et des royaumes Songhaï et Melli ». S'ajoute à la grammaire une partie introductive, qui est en réalité un essai d'histoire proposant une synthèse réunissant pour la première fois, dans le camp francophone, le triptyque Ghāna-Mālī-Songhay. René Basset détaille sa méthode dans un texte d'introduction :

> La rareté des matériaux, la sécheresse des chroniques écrites en arabe par les indigènes, les omissions, les confusions et les négligences des historiens musulmans du Maghreb ne permettent pas de tracer un tableau complet et suivi des vicissitudes des États nègres. Il est cependant intéressant pour l'Europe civilisée qui, aujourd'hui plus que jamais, paraît près de pénétrer les mystères du « continent noir » (*Dark continent*), de connaître en vertu de quelles lois, à la suite de quels accidents, la lèpre de l'islam s'est étendue sur le Soudan et, par là même, a rendu plus difficile l'action de la civilisation de l'Afrique. J'ai cru utile de réunir les documents recueillis par les voyageurs européens, de les comparer aux renseignements arabes ou indigènes, publiés ou inédits, de suppléer aux lacunes de l'histoire par les indications de la linguistique, et d'essayer de faire le récit souvent, à mon grand regret, sec et incomplet de l'établissement et de la chute des royaumes dans ce pays destiné à jouir, sous la domination française, d'une paix, d'une sécurité, d'une liberté et d'une prospérité qu'il n'a jamais connues au temps des dynasties musulmanes, songhaï, haoussa, melli, foulah ou bornou{61}.

L'œuvre de René Basset illustre la rupture qui s'opère dans la pensée et dans l'écriture de l'histoire chez les savants européens dans la seconde moitié du XIXe siècle : si le linguiste propose une histoire du Mālī par le biais des thèmes déjà balisés par William Cooley (pèlerinage, capitale, liste dynastique, islam et or), les intentions, clairement affichées en introduction, sont emblématiques de la programmatique coloniale.

L'apport des explorations

Les explorateurs sont contemporains des savants évoqués ci-dessus. La redécouverte littéraire de l'histoire de l'Afrique ancienne s'accompagne d'un désir de découvrir l'intérieur du continent, notamment pour localiser sur le terrain les toponymes des sources. L'influence durable de Léon l'Africain sur l'imaginaire européen entraîne une compétition pour arriver en premier à Tombouctou, ville de fantasmes{62}. Les récits de Mungo Park (1771-1806), précieux pour évaluer l'éclatement politique de la région du Manding, et René Caillé (1799-1838), premier Européen à entrer à Tombouctou en 1828, apportent de nouvelles informations ethnographiques ; c'est toutefois le voyage d'un autre explorateur et savant allemand, Heinrich Barth (1821-1865), qui va avoir des conséquences directes sur l'évolution de l'historiographie relative au Mālī{63} : il est le premier européen à prendre

connaissance de la chronique historique la plus célèbre de la région, le *Tārīḫ al-Sūdān*{64}.

En 1853, il se fit prêter à Gwandu, en pays Hausa (Nord Nigeria actuel), une copie d'un manuscrit qu'on lui avait mentionné à Sokoto, et qui s'avéra le *Tārīḫ al-Sūdān*. Ayant échoué à en acquérir une copie, il passa trois ou quatre jours à en recopier des extraits en grande hâte, en se concentrant sur les dates et les récits de nature événementielle – sans parvenir à compléter la tâche. Ces morceaux choisis furent traduits et publiés en 1855 par Ralfs. La paternité de l'œuvre était alors attribuée au célèbre savant de Tombouctou Aḥmad Bābā (1556-1627){65}. Dans le récit de sa découverte, Heinrich Barth met en relief la transformation que représente ce moment du « passage de l'étude au terrain » qu'ont constitué les explorations :

> Avant mon voyage, on ne connaissait presque rien de l'histoire de ces vastes et importantes régions, si ce n'est quelques détails complètement isolés, combinés du reste avec beaucoup de talent par le savant critique et géographe anglais, M. William Desborough Cooley ; détails puisés, d'après les travaux de mon excellent professeur, M. Charles Ritter, dans El Bekri, dans les annales d'Ebn Chaldoun, dans les récits vagues et confus de Léon l'Africain, relatifs au grand Askia, et enfin dans les brèves relations de la conquête de Tombouctou et de Garho par un général de l'empereur du Maroc, relations dues à quelques écrivains espagnols. C'est à moi qu'était réservé le bonheur de découvrir une histoire complète du royaume de Sonrhaï jusqu'à l'année 1640 de notre ère{66}.

L'histoire qu'il écrit concernant le Mālī à partir du *Tārīḫ al-Sūdān* est néanmoins un complément modeste des écrits existants, la place du sultanat étant assez limitée dans l'économie de l'œuvre. La rupture tient plutôt à ce que, pour la première fois, le Soudan occidental est vu comme un espace qui a aussi pu et su écrire son histoire. Le legs de Barth se reflète dans la lecture européenne du passé de la région. L'histoire présentée par William Cooley, organisée autour des formations politiques médiévales de Ghāna et Mālī, fut désormais enrichie de l'empire Songhay : cette tripartition Ghāna-Māli-Songhay, fut vite reprise – nous l'avons vu avec René Basset – comme scansion de l'histoire du Sahel occidental médiéval.

Les explorations de la fin du XIXe siècle sont animées par un nouvel acteur : le militaire français. En 1881, Louis Quintin (1836-1871), docteur et explorateur pour la marine, publie une nouvelle petite synthèse de l'histoire du Mālī médiéval. Son « Étude ethnographique sur les pays entre le Sénégal et le Niger » est une compilation des écrits de ses prédécesseurs qui ne se distingue que par le fait qu'elle intègre l'histoire du Mālī dans une perspective racialiste. Certains auteurs de la même période, à l'instar de René Basset, imputaient le « retard » de l'Afrique de l'Ouest à l'islam ; avec Louis Quintin c'est l'idée d'une hiérarchisation et d'une inégalité des races qui

s'impose{67} :

> Du Sénégal au Niger on rencontre quatre races nègres bien distinctes : 1° les Ouolofs ; 2° les Mandingues ; 3° les Peuls ; 4° les Sonni-nkés. [...] Ces races nègres se distinguent entr'elles par différents caractères dont les principaux se trouvent dans la couleur de la peau, les traits du visage, les formes du corps et le degré de l'intelligence{68}.

La partie qui expose les grandes lignes de l'histoire du Mālī sert à donner un arrière-plan historique à la prétendue race des Mandingues, décrite selon les spécificités physiques et culturelles essentialistes et racistes de cette théorie. Cinq ans plus tard, en 1886, Louis-Gustave Binger (1856-1936), alors lieutenant d'infanterie de marine, fait paraître son *Essai sur la langue bambara* sous l'égide du ministère de la Marine et des Colonies. En plus de proposer une grammaire, un lexique ainsi qu'un petit cours pour lire l'ajami bambara (bambara écrit avec des caractères arabes), son introduction présente elle aussi les « races » de l'Afrique de l'Ouest et notamment les Mandingues d'après l'ouvrage du Capitaine Piétri, *Les Français au Niger*, paru un an plus tôt :

> Race Mandingue. – Pour la race mandingue, on sait que : « À la fin du XIVe siècle, ils étaient réunis en un vaste empire, qui s'étendait dans toute la vallée du Niger, avec ce fleuve comme limite à l'est, l'Océan à l'ouest et le Sahara au nord. Si tout ce grand pays n'était pas soumis à un même homme, il semble à peu près avéré que les Mandingues seuls l'occupaient. Leur capitale Melli ou Mali était située, d'après Ebn-Batuta (1352), entre Tombouctou et le lac Débo. »{69}

Ce même Louis-Gustave Binger fut chargé en 1887 de relier l'espace nouvellement conquis, qui devient le Soudan français en 1891, au golfe de Guinée. Il en tira un récit de voyage en deux volumes, *Du Niger au golfe de Guinée*, paru en 1892. La trame principale se concentre sur le voyage, la description topographique et « ethnographique » des régions traversées, mais l'auteur se livre à quelques digressions historiques. Dans la continuité de son livre précédent, le propos sur le Mālī médiéval consiste surtout en une proposition originale de localisation pour la capitale dite impériale du Mālī{70}.

La rencontre des fruits de l'orientalisme, de la géographie savante européenne et des journaux de voyage issus des explorations, accélère la constitution d'un courant d'étude érudit sur les questions de l'histoire du Soudan occidental médiéval. L'intérêt pour Ghāna, prédominant dans les réflexions au XIXe siècle, avait préparé les esprits à se saisir de Mālī puis, au gré de l'émergence des sources, du Songhay. Comme le remarquent Pekka Masonen et François-Xavier Fauvelle, l'avènement de la colonisation provoque une rupture historiographique : une tradition savante protéiforme

s'efface au profit des administrateurs coloniaux qui se retrouvent en situation de monopole pour écrire cette histoire au plus près du terrain. C'est dans ce contexte que paraît le monument de la « bibliothèque coloniale » concernant l'histoire de l'Afrique de l'Ouest. En 1912, Maurice Delafosse (1870-1926) publie *Haut-Sénégal-Niger* ; le livre s'impose aussitôt comme une référence incontournable, et devient l'une des matrices de ce champ d'étude en construction.

Le Mālī dans la « bibliothèque coloniale »

L'événement de 1912

Entre les années 1880 et 1912, un nombre notable de publications instaure un nouveau tropisme dans l'historiographie africaniste naissante. La découverte d'un passé jugé glorieux au Sahel occidental n'étant guère compatible avec l'idéologie dominante, il convient de chercher les traces d'apports allogènes susceptibles d'expliquer l'épanouissement de civilisations dans la région. Cette clef de lecture nourrit de nombreux débats qui prennent la forme de quêtes des origines aux teintes « égyptologiques » ou « babylomaniaques »[71]. Flora Shaw, journaliste spécialiste des affaires coloniales pour *The Times* et épouse du célèbre administrateur colonial Frederick Lugard, par exemple, dans son ouvrage *A Tropical Dependency* (1905), disserte sur l'empire du Mālī – qu'elle appelle « Mellestine » – pendant quatre chapitres, offrant l'étude la plus complète pour l'époque. Le chapitre intitulé « Meeting of eastern and western influence upon the Niger » commence ainsi : « Il a été dit que la civilisation a afflué vers le Soudan depuis deux sources. Il y avait une civilisation à l'Est et une civilisation à l'Ouest[72]. »

L'apport des civilisations dont parle Flora Shaw est particulièrement développé dans *Haut-Sénégal-Niger*, ainsi que dans un autre ouvrage de Delafosse paru en 1922, *Les Noirs de l'Afrique*. Il s'agit d'une influence phénicienne (punique) avec Carthage pour l'Ouest, et une influence sémite proche-orientale (judéo-syrienne) pour l'Est[73]. Ces recherches d'une influence étrangère pouvaient également s'appuyer sur les textes arabes, puisque certains lignages et certaines dynasties ouest-africains n'avaient pas hésité à rattacher leurs origines à des personnages issus du « cœur » de l'islam (Arabie, Yémen, Proche-Orient) par de savantes constructions généalogiques pour augmenter leur prestige[74]. Les thèses diffusionnistes de type *Kulturkreis* en vigueur à l'époque, qui attribuaient notamment à l'islam

les quelques accomplissements civilisationnels au Sahel occidental médiéval, crurent ainsi trouver des preuves dans les textes anciens.

Haut-Sénégal-Niger baigne dans cet environnement théorique{75}. Toutefois, il tire sa force d'une approche qui se veut académique, en conjuguant une étude critique des sources et une érudition fidèles aux recommandations de l'histoire savante alors formalisée, au point de s'imposer d'emblée en position dominante dans les études sur l'Afrique de l'Ouest. Avec Maurice Delafosse se précise aussi, pour l'histoire du Sahel médiéval, la figure de l'africaniste, savant touche-à-tout spécialiste de la culture, de l'histoire et des langues africaines. Pekka Masonen voit dans son travail la touche finale de l'invention d'un Moyen Âge soudanien. De fait, *Haut-Sénégal-Niger* constitue une référence bibliographique dont la caution intellectuelle reste forte au moins jusqu'aux années 1960. L'ouvrage est emblématique de son temps, au point d'avoir été qualifié par Jean-Louis Triaud de véritable « lieu de mémoire{76} ».

Haut-Sénégal-Niger offre pour la première fois une composition synoptique qui rassemble en trois volumes la quintessence des connaissances et des hypothèses dispersées jusqu'ici dans une littérature éclatée. Il s'agit d'un immense travail de compilation s'appuyant sur de nombreux mémoires et rapports produits à l'instigation de l'autorité coloniale, auxquels s'ajoutent les sources narratives écrites et orales. L'histoire du Mālī médiéval est dorénavant aux mains des administrateurs coloniaux qui, en passionnés sincères et colonialistes convaincus, s'efforcent de mieux connaître l'histoire de la région dans le but d'administrer plus efficacement les populations{77}.

Chez Delafosse, le Mālī fait l'objet d'une histoire qui s'étend du XIe au XVIIe siècle. Les sources citées sont les auteurs arabes Ibn Ḫaldūn et Ibn Baṭṭūṭa pour le XIVe siècle, le *Tārīḫ al-Sūdān* d'al-Saʿdī, ainsi que les récits des voyageurs portugais pour la période plus tardive. Quant aux traditions orales, elles sont utilisées pour l'histoire qui précède les relations arabes mais elles ne sont pas, ou alors très mal référencées – qu'il s'agisse de leur auteur, de leur provenance géographique ou de leur date d'enregistrement. Sur ce point aussi, Delafosse est représentatif d'une historiographie coloniale qui a eu tendance à recourir aux traditions orales pour combler les lacunes des autres sources, en mettant sur le même plan des documents datant d'époques très éloignées les unes des autres. Sa contribution majeure est d'avoir infusé cette histoire du concept d'empire, le vocable « empire soudanien » s'imposant après lui pour désigner notamment les grands sultanats et royaumes médiévaux{78}.

Haut-Sénégal-Niger initie un mouvement d'union de l'histoire du Soudan médiéval et de la science coloniale qui s'épanouit sous l'égide du « Comité

d'études historiques et scientifiques de l'Afrique occidentale française » créé le 11 décembre 1915 par le gouverneur général de l'AOF François Joseph Clozel (1860-1918), sous la férule duquel avait paru auparavant le *magnum opus* de Maurice Delafosse. Ainsi, son journal scientifique, les *Annuaires et Mémoires du Comité d'études*, renommé en 1918 le *Bulletin du Comité d'études historiques et scientifiques de l'Afrique occidentale française*), et qui paraît jusqu'en 1936, devient le lieu privilégié de l'élaboration d'une histoire sur le Mālī médiéval. *Haut-Sénégal-Niger* sème les germes de nombreux débats qui animent les études relatives au Soudan occidental et au Mālī médiéval jusqu'à la Seconde Guerre mondiale.

L'effervescence de l'entre-deux-guerres : l'obsession de la capitale

L'entre-deux-guerres connaît une inflation des études sur le Mālī médiéval, en raison des échanges animés autour du nom et de la localisation de la capitale dite impériale du Mālī. Le débat était déjà ancien et les hypothèses ne manquaient pas quand les administrateurs coloniaux commencèrent à se pencher sur la question. Toutefois, à la différence de leurs prédécesseurs, ils avaient tout loisir d'accompagner leurs études de prospections de terrain.

Louis Tauxier, administrateur entre 1906 et 1927, s'était imprégné des écrits de Louis-Gustave Binger. En suivant ce dernier, qui tirait son information d'un savant local – auquel de son propre aveu il ne faisait guère confiance –, il reproduit, dans sa synthèse intitulée *Les États de Kong* (écrite en 1921-1922 et publiée longtemps après sa mort), l'assertion de Binger qui voyait la capitale à Niani-Madugu près de Nyamina{79}. De William Cooley (1795-1883), qui propose en 1841 une première hypothèse en l'identifiant à Binni, près du village de Samé et de la rivière Joliba, aux années 1920, où le consensus se forme autour de Niani sur le Sankarani, l'emplacement supposé de la capitale changea plusieurs fois.

Pekka Masonen, qui a retracé l'histoire de ces localisations successives de la capitale{80}, considère Maurice Delafosse comme l'artisan principal de l'idée que Niani-Sankarani fut la capitale du sultanat du Mālī. Cela est dû au fait que Delafosse tint absolument à avoir le dernier mot sur la question. C'est en réalité un autre administrateur savant, Jules Vidal, qui proposa en premier le site{81}, en 1923-1924, dans une série de trois articles dans le *Bulletin du Comité d'études historiques et scientifiques de l'Afrique occidentale française*{82}. Cette hypothèse défiait alors celle proposée par Delafosse dans *Haut-Sénégal-Niger*, qui s'était contenté de reprendre

l'hypothèse de Binger{83}. Dans « Au sujet de l'emplacement de Mali (ou Melli), capitale de l'ancien empire mandingue », Jules Vidal se démarque très clairement des idées de ces prédécesseurs : « La thèse adoptée par Barth et MM. Binger et Delafosse, en ce qui concerne la fixation de l'emplacement de Mali, demeure incertaine, sinon erronée{84}. » Le débat est ainsi engagé. Les conclusions de cet article visent d'abord à établir une concordance entre l'emplacement géographique de Niani-Sankarani (Guinée actuelle) et l'itinéraire d'Ibn Baṭṭūṭa, sans toutefois encore prononcer le nom de Niani{85}.

Rédigé en 1922, ce premier article paraît en 1923. Entretemps, Jules Vidal se rend sur le site de Niani-Sankarani en décembre 1922, à la demande du gouverneur général de l'AOF, Martial Merlin – il aurait été le premier Européen à faire ce voyage{86}. Son compte rendu, publié dans un deuxième article en 1923, s'appuie sur des entretiens qu'il dit avoir eus avec des membres de la famille royale et des successeurs des griots de la famille royale du Mālī. Sans fournir les informations recueillies ni la manière dont il les a obtenues, il raconte simplement les enseignements qu'il a pu en tirer et complète son travail sur l'itinéraire d'Ibn Baṭṭūṭa en faisant correspondre les localités médiévales perdues avec des villages contemporains pour le faire arriver à Niani-Sankarani{87}. C'est aussi l'occasion pour lui d'affirmer avec force une idée, encore très largement véhiculée aujourd'hui, qui fait de la région du Manding le cœur du Mālī médiéval et le siège de sa capitale{88}.

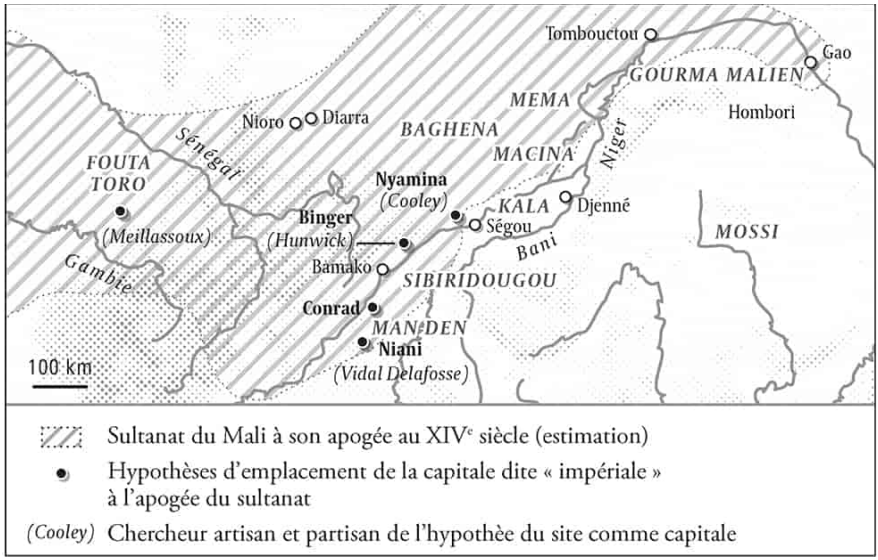
À partir de ce moment, Niani est l'objet de toutes les attentions de la part des historiens coloniaux. Puisque le travail littéraire d'interprétation de l'itinéraire d'Ibn Baṭṭūṭa avait convaincu, un travail de prospection paraissait désormais nécessaire à Niani-Sankarani. Dès juin 1923, Maurice Gaillard, administrateur-adjoint des colonies, se rend à Niani à la demande du lieutenant-gouverneur de Guinée et commence des fouilles, selon lui avec l'« aide » des habitants du village contemporain{89}. Il cherchait avant tout à étayer l'hypothèse de Jules Vidal. Il s'agissait donc d'approfondir les connaissances du site à la lumière d'idées préétablies. Sans surprise, il valida Niani comme capitale à la suite de fouilles superficielles et collecta des traditions orales lui permettant de périodiser le site{90}. Le titre de l'article qu'il tire de sa mission et publie également en 1923 est sans équivoque : « Niani, ancienne capitale de l'Empire mandingue ».

Maurice Delafosse réagit à ces parutions et publie en 1924 un long article, « Le Gâna et le Mali et l'emplacement de leurs capitales », dans lequel, loin de prendre le contrepied de Vidal et Gaillard, il assoit définitivement l'hypothèse de Niani-Sankarani comme capitale de l'empire du Mālī en résolvant l'équation du nom du site et du nom donné par les sources arabes.

En déplaçant la question sur le problème du nom, il fait la démonstration de ses qualités d'orfèvre en matière de joaillerie toponymique, jouant sur la graphie arabe, les traductions, les ambiguïtés homophoniques, parlant « d'éléments pathogènes » agrégés aux noms qui doivent être dépouillé de leur gangue. À l'issue de sa démonstration il parvient à faire sortir des sources arabes le nom de Niani, asseyant le site de Niani-Sankarani comme capitale{91}. Son raisonnement s'appuie en partie sur une nouvelle chronique de Tombouctou, éditée et traduite en 1913, vue comme le complément du *Tārīḫ al-Sūdān*, qu'Octave Houdas et Delafosse nomment la *Chronique du chercheur* (*Tārīḫ al-fattāš*){92}.

Au milieu des années 1920, la question de la capitale est considérée comme résolue : Niani était bien la capitale. D'autres voix essaient de se faire entendre, mais la caution intellectuelle de Delafosse, qui avait donné l'impression d'avoir surmonté les dernières difficultés, assure une belle postérité à Niani et met hors de portée les quelques voix dissonantes. Delafosse est mort depuis cinq ans quand Maurice Montrat écrit, le 26 mars 1931, une « Notice sur l'emplacement de la capitale du Mali ». Ce dernier tente bien d'orienter l'attention vers les ruines de Mali-Tombo, dont l'emplacement est, semble-t-il, jalousement gardé par les populations, mais sa contribution semble être tombée dans les limbes de l'édition et n'est publiée qu'en 1958 par la revue *Notes africaines*{93}.

Dans les années 1920, le *Bulletin du Comité d'études historiques et scientifiques de l'Afrique occidentale française* fut ainsi le fer de lance de l'historiographie coloniale française s'étant passionnée pour la question de la capitale du Mālī médiéval. C'est aussi dans ce bulletin qu'émergea la dernière grande publication d'importance de l'historiographie coloniale sur le Mālī médiéval.



Hypothèses sur l'emplacement de la capitale du Mālī

Une première monographie : *Les Empires du Mali* de Charles Monteil

Une œuvre au service de la France

Jusqu'ici le Mālī médiéval avait fait l'objet d'un nombre élevé d'études sous forme d'articles ou de chapitres, comme dans le livre de Maurice Delafosse où il apparaît comme un « empire » subsaharien parmi d'autres. Charles Monteil (1871-1949) conçut à son tour ses *Empires du Mali* comme un long article de synthèse et de mise à jour des connaissances. Toutefois, celui-ci fut jugé assez important pour paraître sous la forme d'une petite monographie en 1930, un an après sa publication en revue{94}.

Arrivé en Afrique dans le cadre de son enrôlement au sein de l'infanterie de marine, Charles Monteil commence une carrière d'administrateur colonial en tant que commis aux affaires indigènes. Grimpant peu à peu les échelons, il devient en 1893 le secrétaire particulier du gouverneur de la Côte d'Ivoire. De 1897 à 1899, il vit à Médine, dans l'actuelle République du Mali, où il s'adonne à des enquêtes ethnographiques et linguistiques{95}. En 1929, c'est en tant qu'ancien administrateur des colonies et membre correspondant de

l'Académie des sciences coloniales, qu'il écrit « Les empires du Mali. Études d'histoire et de sociologie soudanaise ». Réédité en 1968, le livre connaît une certaine postérité puisqu'il est encore cité dans les années 1970. L'introduction est devenue un exemple classique des enjeux qui animent l'historiographie coloniale, d'une histoire aux applications pratiques. En outre, Charles Monteil s'attache déjà à réviser quelque peu l'histoire de Maurice Delafosse :

> En Afrique Occidentale, nous avons à diriger des populations nègres sur lesquelles s'exerce et s'appuie notre œuvre de colonisation dans ce pays. Pour être efficace et heureuse, notre action doit obligatoirement s'inspirer du passé qui recèle les éléments de la politique la mieux appropriée à la conduite de ces peuples. Effectivement, les grands empires du Mali, notamment, ont joui d'une grande célébrité chez les indigènes pendant plusieurs siècles et jusqu'à nos jours. C'est pourquoi nous nous proposons de les étudier ici. L'histoire des empires du Soudan occidental a été mise au point d'abord, par Barth ; Rolfs, Binger, R. Basset, le Dr Quintin s'y sont particulièrement intéressés ; mais c'est à Delafosse que revient le grand mérite de nous avoir présenté, avec une ampleur jusqu'alors inconnue, une synthèse de toutes les connaissances acquises dans ce domaine. Depuis sa parution, en 1912, l'œuvre de Delafosse n'a pas subi de révision critique importante ; cependant, il ne faut pas perdre de vue que chacune des parties qui la composent contient maintes hypothèses nécessaires pour combler les lacunes ou atténuer les divergences des textes et des traditions utilisés. Delafosse n'a pas manqué de signaler ce côté hasardeux et provisoire de son travail ; lui-même, au gré des circonstances, s'est appliqué à y remédier, par exemple dans la discussion sur « Le Ghana et le Mali ». La présente étude vise à une révision de la synthèse de Delafosse, relative au Mali, en reprenant les éléments déjà utilisés par Delafosse, y ajoutant des documents nouveaux ainsi que les connaissances que nous avons nous-même acquises sur place. Notre entreprise n'épuisera d'ailleurs pas la question, car bien des points demeurent encore incertains ; toutefois, elle fera ressortir des aspects inattendus si, en particulier, nous réussissons à tirer de l'ethnographie et de la linguistique les ressources qu'elles nous offrent{96}.

Sources et méthodes des Empires du Mali

À la différence de Delafosse, Monteil disposait de nouvelles sources arabes relatives au Mālī médiéval. L'édition-traduction de 1913 du « *Tārīḫ al-fattāš* », logiquement absente de *Haut-Sénégal-Niger* (1912), était considérée alors comme une chronique du XVIIe siècle et avait été utilisée par Delafosse dans son article de 1924 sur la capitale. S'y ajoutait une des meilleures sources pour l'histoire du sultanat du Mālī, le chapitre dix de l'encyclopédie d'Ibn Faḍl Allāh al-ʿUmarī (1301-1349), les *Masālik al-abṣār fī mamālik al-amṣār* : la partie africaine des *Masālik* fut traduite en français en 1927 dans *Masâlik el Absâr fi Mamâlik al-Amsâr. L'Afrique moins l'Égypte* par l'arabisant français Maurice Gaudefroy-Demombynes (1862-1957). Monteil pouvait en outre s'appuyer sur de nouveaux extraits de l'œuvre de l'historien égyptien al-Maqrīzī (1364-1442){97}. L'apport d'al-

ʿUmarī est particulièrement important car il livre un long récit détaillé des informations qu'il avait pu réunir concernant le sultanat du Mālī au XIVe siècle. Toutefois, Monteil reprend l'idée de ses prédécesseurs, qui faisaient d'Ibn Ḫaldūn le *primes inter pares* parmi les sources arabes du XIVe siècle, bien que sa relation soit postérieure à celles d'al-ʿUmarī et Ibn Baṭṭūṭa[98].

Comme chez Vidal ou Delafosse, le tropisme envers les sources arabes est évident. Les traditions orales ne sont pas délaissées pour autant. *Les Empires du Mali* s'ouvrant sur une présentation des sources, Monteil débute par la « tradition indigène orale », à laquelle il donne une historicité relative[99]. Il complète la partie introductive sur les sources avec les documents européens. On s'attendrait à lire là davantage une présentation des sources portugaises disponibles, mais il présente en réalité les travaux des deux maîtres de son époque, selon lui, de l'histoire du Mālī médiéval : Barth et Delafosse. Sont ainsi mises sur le même plan les sources médiévales et une littérature secondaire ne remontant pas au-delà de la seconde moitié du XIXe siècle :

> Avec les Européens des temps actuels s'ouvre une nouvelle période de l'histoire du Mali. Dans l'ordre chronologique, le premier de ces *informateurs* nouveaux est Barth. Ce grand voyageur nous a laissé, dans les tables chronologiques de son ouvrage, un monument toujours solide de l'histoire générale du Soudan occidental et central. [...] Il faut arriver à Delafosse, en 1912, pour trouver une œuvre comparable à celle de Barth, que Delafosse a, d'ailleurs, amplement utilisée mais a, en outre, rectifiée, complétée et, plus encore, augmentée. Aussi bien ces deux maîtres sont-ils, avant tout, d'habiles compilateurs en la matière : leur méthode, que nous emploierons nous-même ici, consiste à fusionner les travaux antérieurs et les renseignements recueillis personnellement sur place, de manière plus ou moins directe. Deux traits essentiels de ce genre de travail doivent être notés : l'interprétation et la conciliation. Interpréter des événements confus et insuffisamment définis est d'une importance capitale, car c'est orienter l'histoire qui, sans cela, ne le serait pas. À l'exposé des faits, le compilateur mêle, alors, certaines hypothèses qui, seules, lui permettent de réaliser son dessein : il importe que ces suppositions demeurent toujours bien apparentes pour qu'elles ne puissent être confondues avec la vérité qu'elles suppléent. La conciliation n'est, si l'on veut, qu'une façon d'interpréter ; il y a souvent des lacunes, des contradictions, des variantes, des divergences dans les récits des traditionnistes : le compilateur obsédé par ces vides ou ces oppositions s'efforce à combler les uns, à concilier les autres au moyen d'hypothèses également. Il faut qu'ici encore son opinion soit très nettement présentée comme personnelle pour ne pas usurper la place de la vérité inconnue qu'elle remplace[100].

A priori, intégrer comme « sources » les écrits de Barth et Delafosse en tant que réceptacles de données orales originales et uniques pourrait paraître avisé. En réalité, cette méthode est hautement problématique car ce que Monteil mobilise n'est en fait que le traitement que cette oralité a subi sous la plume de Barth et Delafosse. Il ne s'agit pas d'analyser de façon critique des

données brutes issues de la littérature orale, mais de reproduire les résultats d'une opération ayant transformé ces données en sources. Or cette opération était loin d'être anodine chez Barth et Delafosse qui furent par exemple de grands inventeurs de dates{101}.

Les historiens issus de l'administration coloniale en général, et Monteil en particulier, ont conféré à tradition orale, quand elle n'était pas purement dénoncée comme fadaises et rejetée, une historicité de second ordre. Ils la convoquaient surtout pour suturer les béances temporelles des sources écrites{102}. Plusieurs versions de l'épopée de Sunjata Keita, fondateur semi-légendaire de l'empire du Mālī, étaient connues depuis la seconde moitié du XIXe siècle mais Monteil choisit ici de s'appuyer sur celle de Delafosse, publiée en 1913, qui avait su selon lui proposer un travail critique d'établissement de texte satisfaisant{103}.

Si Monteil fait preuve d'une attitude plus critique que ses contemporains, reconnaissant que beaucoup d'idées développées ne sont que des simples hypothèses, il ne met pas moins dans un même creuset des sources datant d'époques différentes afin de proposer un récit homogène. L'un des risques évidents à ne pas considérer les époques et les logiques propres à la production des sources est l'anachronisme, puisqu'une chronique du XVIIe siècle ou un texte oral du XIXe siècle pouvait proposer des réinterprétations de l'époque médiévale qui avaient peu à voir avec la période concernée. L'un des traits saillants de cette histoire littéraliste était d'appréhender les textes pour leur contenu « positif », comme des réservoirs de faits et d'événements historiques.

Ainsi, en cas d'incohérence ou de contradiction manifeste, un texte n'était pas discuté isolément de manière critique mais faisait l'objet d'une confrontation avec d'autres textes au contenu similaire, quel que soit le niveau chronologique dans lequel ils se situaient. C'est la « conciliation » dont parle Monteil, qui doit produire des hypothèses pour surmonter les obstacles à l'écriture de cette histoire. L'historien-administrateur ayant horreur du vide, il procède avant tout, contraint par la documentation, par rétrodiction, faisant feu de tout bois pour aboutir à un récit dans lequel la chronologie et les listes dynastiques doivent figurer en bonne place{104} : le but est d'aboutir à un récit historique typique, de bon aloi.

La cristallisation d'une histoire impériale tripartite du Mālī

Malgré les précautions dont il fait état, Charles Monteil demeure l'homme de son temps. Certaines idées puissantes, comme l'apport allogène de la civilisation, motivent sa réflexion : il développe cette idée dans un autre

article qu'il fait paraître la même année, en 1929, mettant en avant le rôle des étrangers dans l'essor de la civilisation du Mālī{105}.

L'introduction des *Empires du Mali* se divise comme suit : l'objet de l'étude ; la présentation des sources et de la méthode ; « le pays de Mali » ; « le clan du Mali ». Monteil la termine par un « commentaire du tableau des dynasties des Empires du Mali » en commençant par les « empires du Mali septentrional » (il faut comprendre empire ici au sens de dynastie), puis « l'empire du Mali méridional » qui correspond à celui qui est désigné habituellement par empire du Mālī, c'est-à-dire celui des Mansas. Commence ensuite la partie principale « les empires du Mali ». Elle se divise en trois parties. Premièrement « les empires septentrionaux », c'est-à-dire le royaume de Malal des géographes arabes qui préexista au sultanat. Il est abordé suivant les sources arabes puis en suivant les successions de dynasties et de règnes principalement à partir de la tradition orale. Deuxièmement, « l'empire du Mali méridional » qui suit lui aussi un cheminement par règnes dans plusieurs sous-parties « fondation et apogée », de « Soun Diata à Sulaymān » dont Monteil situe la mort en 1360, « décadence et ruine », de Kassa à Mahmoud III défait devant les murs de Djenné en 1599, et enfin « XVIIe siècle », quand il disparaît.

L'usage du pluriel plutôt que du singulier (les empires) pourrait faire accroire qu'il s'agirait de plusieurs formations politiques. Or, il s'agit bien d'une seule entité à l'existence continue du XIe au XVIIe siècle qui est présentée, bien qu'elle se déplace vers le sud avec les changements dynastiques. Monteil s'attache à compléter la trame chronologique mise en place par Barth et Delafosse. L'intégration d'al-ʿUmarī se fait sous forme de paraphrase ou de longues citations de parfois plus d'une page.

Si l'on en croit son fils Vincent Monteil, qui signe la préface de la réédition en 1968 des *Empires du Mali*, le succès du livre résiderait dans l'honnêteté intellectuelle de son père qui faisait la distinction entre ses hypothèses et la « vérité ». Sur la question de la capitale, par exemple, après un rappel des débats de la décennie 1920, il n'avait adopté Niani qu'avec une certaine réticence, après maintes mises en garde{106}. Le besoin de donner une seconde vie aux *Empires du Mali* s'explique peut-être davantage par le fait que le livre ne fut pas suivi par l'émergence de nouvelles sources majeures, comme al-ʿUmarī, qui auraient justifié une nouvelle entreprise. Il fallut attendre 1973 pour que le livre de Nehemia Levtzion, *Ancient Ghana and Mali*, propose une nouvelle synthèse procédant d'une historiographie radicalement différente.

* * *

Un peu plus d'un siècle sépare les œuvres de Carl Ritter (1822) et Charles Monteil (1929). L'importance accordée d'emblée aux sources arabes médiévales par les historiens administrateurs tient sans doute autant de la genèse d'une découverte savante où l'orientalisme arabisant avait fait connaître les textes sur le Sahel médiéval que du fait que l'historiographie alors dominante associait étroitement la codification de la discipline historique à l'étude de documents écrits. Même après la conquête de l'Afrique de l'Ouest, quand un certain nombre de grands récits issus de la littérature orale furent disponibles et que l'accès aux sites est devenu une chasse gardée française, l'histoire a continué de s'écrire avant tout à partir des textes arabes.

Dans le sillage d'un orientalisme dénicheur de sources et d'une géographie savante « spéculative » puis empirique, une première mouture européenne de l'histoire du Mālī prend forme. Les mutations idéologiques de l'Europe vis-à-vis du continent africain (mission civilisatrice, fardeau de l'homme blanc, théorie de l'inégalité des races humaines) ainsi que la colonisation marquent profondément cette histoire. Les œuvres de Maurice Delafosse et Charles Monteil sont les témoins parlants de cette « bibliothèque coloniale » qui connaît son apogée dans l'entre-deux-guerres. Cette littérature érudite et à vocation scientifique s'exprima par le biais d'une édition appartenant davantage à la logique des sociétés savantes que du monde académique universitaire : il faut dire que l'histoire « africaine » enseignée concernait davantage l'histoire de la colonisation française en Afrique que l'histoire de l'Afrique elle-même{107}.

Au final, l'héritage le plus durable de l'histoire écrite de Barth à Monteil est d'avoir organisé cette histoire en grands dossiers (recherche de la capitale, des listes dynastiques, récit de Sunjata, etc.), d'y avoir imposé ses concepts (empire, Moyen Âge, etc.) et de l'avoir thématisé (islam noir, Afrique noire/blanche, commerce transsaharien arabo-musulman, etc.). Ces bases épistémologiques se retrouvent dans les travaux postérieurs, académiques ou non, sans être toujours interrogées.

Chapitre 2

Nationalisation, africanisation et institutionnalisation de l'histoire du Mālī

Années 1950 & 1960

À partir des années 1950, le contexte change à double titre : les historiens coloniaux de « l'État colonial tardif » n'écrivent déjà plus la même histoire que dans les années 1920 ; surtout, les historiens ouest-africains sont de plus en plus actifs au point de devenir les principaux contributeurs de l'historiographie relative au Mālī dans les années 1960. Si des intellectuels et historiens ouest-africains publiaient déjà bien avant ce moment de rupture, c'en est fini de leur invisibilisation{108}. Apparaissent au premier plan, dans une logique qui tient ici à l'échelle considérée plutôt qu'au déroulé chronologique, l'histoire nationaliste malienne de Mamby Sidibé (Mali), l'histoire régionale trans-étatique de Djibril Tamsir Niane (Guinée) et enfin l'histoire panafricaine de Cheikh Anta Diop (Sénégal).

L'effervescence intellectuelle de l'après-guerre et des indépendances

Le retour du nom de Mali sur la scène politique

L'entre-deux-guerres est souvent considéré à la fois comme l'apogée de la période coloniale et son crépuscule{109}. Dès la fin du XIXe siècle, une nouvelle élite africaine, sachant lire et écrire, formée à l'école et aux langues européennes, se constitue{110}. De nouvelles idéologies apparaissent, tel le

panafricanisme, d'abord tourné contre les injustices du système colonial puis tout entier dédié à l'abolition de ce système de domination. Ainsi, en 1919, en parallèle de la Conférence de la Paix, se tient le premier Congrès Panafricain à Paris sous l'égide du député sénégalais Blaise Diagne, avec pour objectif une « amélioration des conditions de vie des Noirs{111} ». Au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, les processus d'émancipation connaissent une soudaine accélération. Le regard porté sur l'homme blanc, déjà dégradé par la Première Guerre mondiale, se dépouille définitivement des mystifications construites à la fin du XIXe siècle{112}. Beaucoup d'espoirs et de revendications nés de l'engagement des Africains dans la guerre sont déçus. Le général de Gaulle, qui réunit du 30 janvier au 8 février 1944 une conférence à Brazzaville pour y annoncer les grandes lignes de sa politique sur l'empire colonial français, ne laisse pas de place à l'indépendance{113}. Créés sous la férule de leurs pendants français, les partis politiques et les syndicats africains s'autonomisent. La naissance, en octobre 1946, du Rassemblement démocratique africain (RDA) lors du Congrès de Bamako, pose les bases d'une fédération panafricaine de partis dont l'Union soudanaise et l'Union démocratique sénégalaise sont respectivement les avatars nationaux du Soudan (futur Mali) et du Sénégal. Les soubassements politiques préparant la décolonisation sont posés.

Retracer en détail les processus qui ont conduit aux indépendances de 1960, histoire par ailleurs bien étudiée, me ferait trop sortir de notre propos. Je veux plutôt insister sur l'un des phénomènes marquants qui témoigne de la prégnance de l'histoire du Sahel médiéval dans l'effervescence intellectuelle qui agite l'après-guerre. Les 21 et 22 janvier 1959, le Soudan français et le Sénégal ratifient une nouvelle Constitution qui donne naissance à la Fédération du Mali, dont la capitale est Dakar. Cet acte signe le grand retour du nom de Mali sur la scène politique soudanienne. Un numéro spécial de *Notes africaines* sur l'empire du Mālī, la revue de l'Institut français (puis fondamental) d'Afrique noire (IFAN), rend hommage à cet événement en avril 1959 :

> Avec la résurrection du Mali, l'intérêt pour l'Afrique du Moyen Âge ne va pas manquer de s'intensifier. Pour obtenir des résultats substantiels, il faudra plus de chercheurs, des crédits pour exécuter les fouilles, d'autres pour publier les résultats de ces dernières ou les exposer au public dans des musées. Je ne doute pas que la Fédération du Mali aura à cœur et tiendra à honneur d'accorder à son passé toute l'importance qu'il mérite, et pour ses propres fils et pour tous ceux qui, à l'extérieur, suivront ses progrès{114}.
>
> Le 17 janvier 1959, l'Assemblée fédérale constituante réunie à Dakar, groupant les représentants de plusieurs républiques ouest-africaines, décidait de donner à l'ensemble de leurs États le nom de Fédération du Mali. Ainsi renaissait, après une éclipse de plusieurs siècles, le nom d'un des grands États qui fleurirent au Moyen Âge en Afrique occidentale.

> Qu'était donc cet Empire prestigieux ? Quand et dans quelles conditions vit-il le jour ? Quels en furent les grands souverains ? Qu'était sa civilisation ? Comment disparut-il ? Autant de questions qui redeviennent d'actualité...{115}

Mais la tentative pana-soudanienne tourne court, et le 20 août 1960, le Sénégal vote son indépendance, imité par la République du Mali qui la proclame le 22 septembre 1960. La formation de plusieurs États pouvant revendiquer le Mālī médiéval dans leur roman national (Mali, Sénégal, Gambie, Guinée) remplace les espoirs exprimés ci-dessus par les deux africanistes français Théodore Monod et Raymond Mauny d'assister à la création d'une histoire partagée au sein de la Fédération du Mali. Quelle place l'histoire du Mālī médiéval occupe-t-elle au cours de cette période charnière dans les débats et dans l'histoire ?

L'histoire du Sahel et du Mālī médiévaux au cœur du foisonnement politique et intellectuel africain

Revenons légèrement en arrière. En 1947, la création de la revue *Présence africaine* par Alioune Diop fait événement sur la scène intellectuelle et historiographique africaniste. Son premier numéro porte en germe le mouvement qui s'essaie ensuite à la décolonisation de l'histoire africaine. Le message véhiculé par cette livraison, dans laquelle les grands africanistes (Marcel Griaule, George Balandier, Théodore Monod) et intellectuels (André Gide, Jean-Paul Sartre, Léopold Sédar Senghor) de l'époque se sont donné rendez-vous, est en somme celui-ci : l'Europe a trop longtemps ignoré l'histoire « africaine » de l'Afrique et refusé de reconnaître sa légitimité en lui fermant son oreille. L'histoire et l'ethnologie doivent désormais entamer un dialogue avec cette dernière. André Gide (1869-1951), qui a dénoncé la pratique des concessions au Congo dans l'entre-deux-guerres, se charge de l'avant-propos :

> Donc, à l'égard du peuple noir, trois périodes, trois attitudes ; et nous sommes à la dernière. D'abord, l'exploitation ; puis de la condescendante pitié ; puis enfin cette compréhension qui fait qu'on ne cherche plus seulement à le secourir, à l'élever et, progressivement à l'instruire ; mais aussi bien à se laisser instruire par lui. On découvrit soudain qu'il aurait, lui aussi, quelque chose à nous dire, mais que, pour qu'il nous parle, il importe d'abord de consentir à l'écouter{116}.

Procédant d'idées alors nouvelles, tant les années 1930 et 1940 avaient marqué l'apogée politique des théories racialistes, cette entreprise posait en même temps le premier jalon d'un long chemin qui restait à parcourir pour changer le regard de l'Europe sur les sociétés africaines. Dans ce même avant-propos, André Gide congédiait les thèses de Gobineau, tandis qu'un

certain Docteur Pelage, dans une chronique intitulée « La fin d'un mythe scientifique » enterrait avec « émotion » les thèses de Lucien Lévy-Bruhl énoncées dans son ouvrage *Mentalité Primitive* en 1922 :

> La *Revue philosophique* publie, dans son dernier numéro, des extraits des *Carnets* de Lucien Lévy-Bruhl. Il s'agit d'écrits posthumes dont nous devons la connaissance à l'obligeance du fils du célèbre philosophe. Il doit en être remercié, car si ces lignes ruinent d'une façon définitive les théories de son père, détruisant un mythe devenu pseudo-scientifique et, par là même, plus dangereux, elles n'en grandissent pas moins l'homme qui, au soir de sa vie, en pleine gloire officielle, a consenti, en quelques pages émouvantes de sincérité, à détruire toute l'œuvre de sa vie, donnant un bel exemple d'honnêteté scientifique. *La Mentalité Primitive* avait résisté à d'autres coups, elle ne résistera pas à celui-là{117}.

En somme, l'impression donnée par ce numéro est celle de la « découverte » soudaine d'un homme derrière le « noir », avec des dimensions sociales, culturelles, politiques, historiques, etc.{118} Cette évolution, qui pourrait se lire aujourd'hui comme la simple reconnaissance d'une évidence, fut décisive pour l'époque. De nombreuses études coloniales avaient jusque-là appréhendé les Noirs africains au travers des concepts essentialistes et subsumant de « mentalités » et d'« âme » pour les « comprendre » d'un point de vue global{119}. Les études en histoire médiévale portaient ces idées, incorporaient et nourrissaient cet environnement intellectuel. Le numéro de *Notes africaines* tient du manifeste à une époque où les conceptions coloniales sont encore charriées par l'historiographie européenne dans son rapport à l'Afrique. L'histoire enseignée dans les écoles en Afrique de l'Ouest en porte le témoignage. Ainsi, dans les Archives nationales de Bamako, au sujet des programmes d'histoire et de géographie de 1953, on peut encore lire le conseil pédagogique suivant :

> Histoire (1re année). L'idée de durée. Le siècle : faire raconter aux élèves encore tout pénétrés de l'esprit de village, ce qu'ils savent de leur père, de leur grand-père, de leur bisaïeul. Ce bisaïeul est né il y a à peu près un siècle. Montrer tout ce qu'il eut dans ce siècle sous leur village quelquefois une migration, presque toujours le passage de quelque conquérant noir, puis l'arrivée des blancs, apportant la paix, la route, les écoles, les hôpitaux, de grands changements sociaux, souvent la prospérité.
> Montrer la modification très profonde des mœurs, qu'il s'agisse de la suppression du cannibalisme, des sacrifices humains, des marchands d'esclaves ou de la transformation de la propriété. [...]
> Faire revivre le bisaïeul quand il était enfant, imaginer sa vie. Éveiller l'idée de son père, de son grand-père, de son bisaïeul. L'enfant noir et l'enfant blanc de 1915 – 1815 – 1715. 1915 : la Gran-Guerre – 1815 : chute de Napoléon – 1715 : mort de Louis XIV, etc. [...]
> (2e année) Les grandes découvertes. Ne pas abuser du détail, sauf pour l'Afrique. Insister sur les conséquences de tous ordres et singulièrement sur les conséquences spirituelles.

Conséquences pour l'Afrique noire : Ne pas parler que de la traite des noirs. Si la découverte de l'Amérique, autant que l'invention de la poudre, a fait beaucoup de mal aux Noirs, ils lui doivent tout ce qui leur est venu par nous de la découverte de l'Amérique, notamment dans le plan matériel, toutes les cultures industrielles et même les cultures vivrières. Montrer ainsi que les faits ont des conséquences lointaines que leurs auteurs n'ont pas soupçonnées.
La renaissance. Insister sur le travail des érudits et des artistes s'efforçant de retrouver les connaissances antiques, non pour en constituer un vain bagage, mais pour les vivre, pour les assimiler. Ce qui devrait être le travail des Noirs évoluant, s'efforçant d'assimiler la culture française{120}.

Un autre dossier situé dans le même fonds, non daté, mais postérieur à la création de la République du Mali et à la réforme de l'éducation de 1962 ayant implémenté une révolution des programmes pour les africaniser, donne un aperçu du chemin parcouru en quelques années :

Dans la grande entreprise de réorganisation et de rénovation en cours, une place de choix doit être réservée à la refonte des structures et à l'adaptation des programmes d'une éducation de masse capable de répondre aux objectifs que s'est fixé la Nation. [...] Éliminer tout ce qui n'ajoute rien à la formation générale et professionnelle du jeune Malien et qui intéresse exclusivement l'ancienne nation colonisatrice. Cet impératif conduit à opérer des coupes sombres en histoire, géographie, dans les sciences d'observation, les sciences économiques et juridiques et l'éducation civique, essentiellement. [...] Notre enseignement sera, enfin, un enseignement engagé, sans chauvinisme ni carcan. Il entretiendra et développera l'amour de la patrie et du travail bien fait, la connaissance parfaite de nos institutions politiques et administratives et celle de l'option librement faite par la Nation. Notre école sera la pépinière vigoureuse et saine donc dans laquelle le peuple pourra prendre des cadres toujours renouvelés et sûrs pour réaliser ses aspirations{121}.

La décolonisation politique s'accompagne assurément d'une volonté de décoloniser l'enseignement et l'histoire africaine{122}. J'ai voulu analyser de près la place que tenaient les références au passé soudanien dans les discours politiques et la pensée des intellectuels qui échafaudaient alors leurs nouveaux États, tant chez les élites de la Fédération du Mali que dans celles de la République du Mali née de son implosion{123}. Alors que l'historiographie coloniale avait un tropisme marqué pour la documentation arabe, dans les archives de l'époque on assiste à l'émergence de la figure du héros de la tradition orale attaché au Mālī médiéval, Sunjata Keita. Il s'affirme à ce moment comme l'ancêtre glorieux par excellence, d'autant plus mobilisé qu'il émane de la tradition orale – qui connaît un moment de grâce – et qu'il a été un objet de mépris de la part des historiens coloniaux, notamment sous la plume de Jules Vidal qui l'avait qualifié de « chef de bande » :

Vint alors le congrès de l'Union Soudanaise RDA. Les discours qui ont été prononcés, leur

valeur politique et morale, la hauteur des débats malgré la tension, la passion et l'honneur des descendants de Soundiata et de Bakari Dian, chauffé à blanc, témoignent, s'il en est besoin, de la maturité politique de nos leaders[124].

Conakry le 26 juin 1960
Layé Oularé Commis des J A F C
Ministère de la santé Conakry

A Monsieur le Secrétaire Général de l'Union Soudanaise RDA section PFA Bamako (R.S)

Monsieur le Secrétaire Général,
Je vous adresse mes chaleureuses félicitations au terme de vos immenses efforts de patriotisme pour la réalisation effective de l'Indépendance de Mali. Cette libération totale est comme celle de la République de Guinée, une victoire certaine de sacrifices de nos ancêtres glorieux sur les ancêtres gaulois des colonialistes européens[125].

Cher Camarade,
[...] Je ne regrette nullement le départ du Sénégal imposé par ceux qui veulent le marchander et qui sont au su de tout le monde bannis par la masse Sénégalaise. Le Soudan est dans tout le monde entier connu et apprécié, le nom du Mali est la gloire incontestée de nos ancêtres[126].

Maliens & Maliennes,
Devant vous ce soir nous sommes très heureux et fiers à la fois d'évoquer le passé glorieux de notre chère Patrie sous le Régime Mali de l'empereur SOUNDIATA KEITA. Ce fut une des meilleures organisations que nos Aïeux aient menées sans littérature, mais dont l'Art n'a jamais cessé d'être héro à travers la tradition patriotique des générations jusqu'à nos jours.
C'est en raison de cela que nos hommes politiques actuels quand le moment leur permit de consolider la dignité et de faire reconnaître la NATION AFRICAINE, n'hésitèrent de ressusciter à la date du 17 janvier 1959 le MALI revêtu des FORMES NOUVELLES[127].

Sunjata Keita apparaît comme le catalyseur d'une fierté retrouvée – le slogan « notre ancêtre Sunjata » contrant efficacement le « nos ancêtres les Gaulois » du colonisateur. Dans les discours, les écrits, les programmes, le monde intellectuel, l'époque des indépendances est donc l'occasion de se réapproprier une histoire, phénomène consubstantiel à la reprise en main de son destin. Il s'agit désormais de replacer l'homme africain au centre de son histoire, d'évacuer la place omniprésente qu'occupait l'histoire eurocentrée dans les écoles, en somme d'offrir une histoire africanisée aux futurs écoliers et étudiants des États en construction.

Un nouveau moment historiographique promeut donc l'africanisation de l'histoire africaine. Regardons ce que cela signifie, à la fois chez les acteurs de l'époque eux-mêmes et dans le retour réflexif sur le concept opéré par des travaux récents.

Les traditions orales : une « arme d'africanisation » massive de l'histoire africaine

Du 12 au 17 décembre 1962, se tint à Accra le premier Congrès des africanistes. Chose nouvelle, ce sont les intellectuels africains qui mènent les débats. Le délégué du Mali au congrès et directeur de l'Institut des sciences humaines du Mali, Ousmane Amadou Cissé, en fait un rapport complet[128]. Figure de l'indépendance africaine, Kwame Nkroumah, président du Ghana de 1960 à 1966, parle dès l'allocution liminaire, d'un « nouvel esprit qui anime le peuple de ce grand continent » : « partout en Afrique un effort méthodique est entrepris dans le but de remettre au jour les documents indispensables des activités et pour nous permettre de faire de notre histoire, une histoire du peuple africain[129]. » Cet « effort » doit remettre en cause, selon lui, l'histoire des africanistes européens, lesquels ne doivent plus parler au nom de l'Afrique en lieu et place de ses acteurs[130]. L'idée est développée par Kenneth Onwuka Diké, recteur de l'université d'Ibadan. Quelle que soit la période concernée, l'histoire de l'Afrique doit être le fait des chercheurs africains, toutefois « sans compromettre les modèles académiques[131] ». Seul le point de vue, apporté par l'historien africain, doit changer. Dans les débats, le lien est fait entre cette volonté de réappropriation et le rôle qu'elle doit jouer dans la création d'un sentiment national au sein des États nouvellement créés :

> Le professeur Joseph Ki Zerbo présidant une séance plénière consacrée à une communication sur l'étude de l'histoire africaine devait déclarer : « Nous ne vous donnons pas de conseils sur la façon d'interpréter l'histoire de Cromwell ou de Napoléon. Nous n'entendons pas que vous nous en donniez sur la façon d'interpréter l'histoire de Soundiata. Cette histoire, elle sera écrite surtout par des Africains qui auront compris que les gloires comme les misères de l'Afrique, les heurs comme les malheurs, les fastes comme les aspirations populaires constituent tout ensemble ce terroir substantiel sur lequel des nations nouvelles peuvent et doivent puiser des ressources spirituelles et des raisons de vivre[132]. »

L'historiographie coloniale est dénoncée comme ayant été « au service du régime qui dominait l'Afrique et non au service de la science[133] ». L'enjeu alors discuté est de remettre l'histoire africaine au service des Africains, pour permettre une « régénération de l'Afrique » et l'accomplissement du projet politique alors mis en avant, celui de « l'unité africaine » : « Et tandis que certains parmi nous consacrent tous les efforts à l'unification politique de l'Afrique », souligne Kwame Nkroumah, « les Africanistes doivent partout contribuer à établir les bases spirituelles et culturelles de cette unité »[134]. Dans cette optique, le Congrès annonce la préparation d'une « Encyclopédie africaine », qui serait le recueil scientifique et authentiquement africain de

l'histoire du continent.

L'africanisation de l'histoire réside donc autant dans le fait que les Africains doivent écrire leur histoire que dans le fait qu'elle doit se démarquer de l'historiographie coloniale en intégrant des idées et des conceptions spécifiquement africaines. Les traditions orales représentent l'outil idéal pour cette réalisation. Au cours des années 1960, elles font l'objet de toutes les attentions, de la part des historiens africains aussi bien qu'européens. La recherche en histoire africaine est alors repensée autour de ce type de source si particulier : il s'agit de découvrir la « vérité africaine », d'avoir accès, par le biais des traditions orales utilisées avec une juste méthode, au « vrai » passé africain{135}.

Dès 1962, Jacques Berque souligne le sentiment d'impuissance ressenti par les sciences sociales pour comprendre les sociétés non occidentales et leur incapacité à sortir de conceptions occidentalo-centrées. Il s'agit de mettre au centre « l'homme africain », de rompre avec une histoire où le « référent silencieux » est, selon Jacques Berque, « l'adulte occidental péninsulaire »{136}. On retrouve cette idée dans les débats autour de l'africanisation. Selon Esperanza Brizuela-Garcia :

> Africaniser signifiait deux choses. Il était nécessaire, premièrement, de débarrasser l'écriture de l'histoire africaine des préjudices et des limites imposées par l'histoire coloniale et européenne traditionnelle. À cet égard, les méthodes, les questionnements et les sources utilisés par les historiens dans l'écriture de l'histoire africaine avaient besoin d'être africanisés. Deuxièmement, il était sous-entendu que plus de personnels impliqués dans l'écriture de l'histoire africaine et d'institutions soutenant cette entreprise seraient basés en Afrique, connectés aux sociétés africaines et à leurs problèmes quotidiens{137}.

La littérature orale apparut comme une ressource solide pour mener à bien ces projets, puisqu'« authentiquement » africaine, c'est-à-dire autochtone. Jan Vansina, qui publie sa célèbre méthode, *De la tradition orale*, *essai de méthode historique* en 1961, incarne cette nouvelle disposition à l'égard de ce type de sources qui s'analyse désormais à la manière des textes écrits{138}.

Somme toute, il n'est pas étonnant que cette décennie ait amorcé un processus de réécriture de l'histoire du Sahel médiéval (jusqu'ici monopolisée par la science coloniale), dans la logique de construction d'une identité nationale. Il y avait urgence puisqu'il fallait doter la nouvelle République du Mali d'un roman national cependant qu'il n'existait qu'une histoire teintée d'une idéologie désormais rejetée et alors que les rêves panafricains avaient rapidement tourné court. C'est ici qu'interviennent de grands historiens de nationalités différentes, malienne, guinéenne ou sénégalaise, certains oubliés, d'autres passés à la postérité, mais tous unis par le désir de proposer à leurs concitoyens ou leurs co-continentaux leur vision

du passé et de leur offrir enfin une histoire africaine. Les années 1960 marquent cette évolution fondamentale dans les représentations et la pratique de l'histoire. L'historien ouest-africain a enfin pleinement voix au chapitre ; mieux encore, il occupe le devant de la scène.

Mamby Sidibé, historien du Mali indépendant et renaissant

Proéminente jusqu'à la fin des années 1960, la figure de Mamby Sidibé a connu un relatif oubli par rapport à d'autres historiens ouest-africains actifs en même temps que lui, avant de resurgir au début des années 2010[139]. La revue *Mande Studies* lui a consacré un dossier en 2013, pourvu notamment d'une notice biographique assez détaillée[140]. Il fit partie de ces enseignants-ethnographes (ou historiens) qui furent le pendant longtemps invisible des administrateurs-ethnographes (ou historiens) et dont la production alimenta la « bibliothèque coloniale[141] ». Sa relative absence dans les bibliographies semble inversement proportionnelle au rôle qu'il joua jusqu'à sa mort et aux honneurs dont il fut auréolé par la jeune République du Mali. Si son œuvre ethnographique est désormais bien connue et étudiée, il s'agit ici de s'intéresser davantage à son rôle d'historien et à la part active qu'il prit dans l'élaboration du roman national de la République du Mali. À cette fin, je m'appuie notamment sur ses articles parus dans *L'Essor*, quotidien national du Mali auquel s'est adossé le gouvernement pour bâtir sa révolution socialiste jusqu'au coup d'État de 1968.

D'enseignant-ethnographe à militant et historien national

Mamby Sidibé naît à Niaméfé (ou Niamefere, Niamaféro) dans le cercle de Kita en janvier 1891 dans une famille peule malinkisée[142]. L'occupation des Français dans la région datait d'une dizaine d'années et le souvenir de l'État toucouleur d'El-Hadj Oumar y était encore très présent. À la rentrée scolaire 1909-1910, il fait son entrée à l'école des fils de chefs de Kayes, à la place du fils du chef de son village, pour préparer le concours d'admission à l'école normale de Saint-Louis du Sénégal. Après trois ans d'études, il en sort instituteur avec le Certificat d'aptitude à l'enseignement (CAE). De 1914 à 1925, il enseigne dans différentes écoles de l'AOF (à Ouagadougou, Fada N'Gourma, Goundam, Banfora, Bono-Dioulas, Diébougou) tout en obtenant, ou en essayant d'obtenir, de nouveaux diplômes – tel le Brevet supérieur métropolitain dont le passage lui est refusé par l'administration française[143].

En 1927, il émet la demande de demeurer au Soudan français{144}. Il sert à l'école primaire supérieure de Bamako de novembre 1927 à août 1933 (et une deuxième fois de 1937 à 1940) puis exerce la direction des écoles régionales de Niafounké de septembre 1933 à décembre 1936 et de Bandiagara lors de deux séjours. Il retourne une dernière fois à Bandiagara en tant que directeur de l'école régionale de 1941 à 1943{145}, date à laquelle, contrarié après avoir échoué au concours du Diplôme supérieur d'aptitude professionnelle (DSAP) à cause de sa note en éducation physique (mais en ayant réussi brillamment les épreuves écrites et orales), il est détaché à l'Institut français d'Afrique noire (IFAN). Il a alors cinquante-trois ans. Après un stage de six mois au centre fédéral de Dakar, il est chargé de créer un centre local au Niger à Niamey qu'il dirige d'octobre 1944 à décembre 1949, date à l'issue de laquelle il est mis à la retraite et rentre au Soudan français en février 1950, à l'âge de cinquante-neuf ans.

Son engagement politique et associatif a été restitué finement par Nicholas S. Hopkins. Le « dossier 530 » nous dit qu'il s'engage à partir de 1931 et commence un militantisme politique d'opposition à l'autorité coloniale française{146}. De 1931 à 1937, il participe à l'expérience de la « Société de distraction » et à la création d'une « Association de lettrés au Soudan », dite « Foyer du Soudan pour la défense de leurs intérêts moraux et matériels », dont il devient le premier président en mai 1937, alors qu'il se trouve en vacances à Bamako. Mamadou Konaté et surtout Modibo Keita, par la suite premier président de la République du Mali, en font partie. Voyant qu'il réunit les élites de la ville pour discuter de sujets politiques, alors que l'association avait été autorisée par les autorités françaises à condition d'être apolitique, il est transféré à Bandiagara afin d'être éloigné de Bamako, lieu de rencontre privilégié des intellectuels. Il y reste jusqu'en 1943.

Après son passage à l'IFAN, il devient en 1945 le président du Comité d'études franco-africaines (CEFA), un groupe fondé par des résistants d'Alger{147}. De 1946 à 1949 il conduit la politique du Rassemblement démocratique africain (RDA) au Niger en tant que président du PPN, la section nigérienne du RDA, dans le sillage de son affectation à Niamey pour y établir une branche locale de l'IFAN. Le 20 avril 1948, à la tête d'une délégation, il remet un cahier de doléances au Haut-Commissaire. Le 20 décembre 1949, trente-six dirigeants du PPN comparaissent devant le tribunal correctionnel pour des motifs non précisés par le document et sont acquittés. Enfin la dernière mention de son activité politique rapporte sa candidature aux élections à l'assemblée territoriale (ancien conseil général) et son élection dans la circonscription de Kita au scrutin du 30 mars 1952, pour un mandat de cinq ans.

Ce n'est qu'en 1957 qu'il décide de se consacrer pleinement à ses études. Au début des années 1960, il devient conseiller culturel pour le ministère de l'Information et du Tourisme, et intervient régulièrement jusqu'au début des années 1970 sur Radio Mali pour narrer l'histoire du pays. Mamby Sidibé, qui a reçu de très nombreuses distinctions honorifiques, aussi bien de la part de l'administration coloniale que de l'État indépendant du Mali – la Médaille d'honneur en bronze du ministère des Colonies en 1931, la Médaille d'or de l'indépendance du Mali en 1966 et l'élévation au grade d'Officier de l'ordre national du Mali en 1966{148} – se retire définitivement du service public en 1972{149}.

Sa vie d'enseignant et de directeur d'école l'ayant conduit à beaucoup voyager, Mamby Sidibé a mis à profit cette mobilité par un intense travail ethnographique conduit dans chacun des endroits où il a séjourné. Il publia son premier article dès 1916 dans le *Bulletin de l'Enseignement de l'Afrique Occidentale Française* dans lequel il fit paraître quatorze articles jusqu'en 1929. À partir de 1950, on trouve ses travaux dans *Notes africaines* et chez Présence africaine{150}. Nicholas S. Hopkins a recensé cinquante-trois publications entre 1916 et 1972{151}. Son travail ethnographique a principalement constitué à restituer, comprendre et expliquer les différentes coutumes et spécificités de l'organisation sociale des groupes qu'il avait parfois étudiés sous la forme de longues séquences d'observation participante. C'est surtout pour ce travail anthropologique que sa production savante est connue. Toutefois, à mesure de son engagement politique et de l'avènement des indépendances, l'œuvre de Mamby Sidibé prend un tournant plus historien. La rupture se fait définitive à partir de 1959, quand la Fédération du Mali est constituée.

Écrire le roman national de la République du Mali

Dès 1952 (et jusqu'en 1960), Mamby Sidibé faisait des conférences pour la jeunesse de Bamako sur Sunjata Keita ou l'histoire des royaumes et des empires soudaniens, notamment lors du festival de la jeunesse d'Afrique, en présentant divers articles sur l'histoire de l'Afrique et une histoire du Mālī. Il s'essaya même à l'écriture de pièces de théâtre, une ayant pour titre *Les Premiers pas de Soundiata*, *Bakaridian et Le roi Dâh Diarra de Ségou*. En 1959, sur demande de l'association des parents d'élèves, la République soudanaise lui demande de reconstituer l'histoire du Soudan (qui devient le Mali en 1960) et, par un décret du 27 juin, il est nommé conseiller culturel du ministère de l'Information et du Tourisme{152}. Il reprend également du service dans l'enseignement en mars 1959 en tant que chargé des cours

d'histoire à l'École nationale d'administration.

La même année, il publie « Soundiata Keita, héros historique et légendaire, empereur du Manding » dans le numéro spécial de *Notes africaines* consécutif à la formation de la Fédération du Mali. C'est aussi à partir de ce moment qu'il commence à faire paraître dans *L'Essor* des notices sur l'histoire du Mālī et de l'Afrique de l'Ouest. Il met toute l'érudition qu'il avait accumulée – dans un article du 6 mai 1963, il évoque, parmi les lectures qui ont nourri ses réflexions sur l'histoire, les sources arabes, les publications *du Bulletin du Comité d'études historiques et scientifiques de l'AOF*, et les nombreuses traditions orales qu'il a collectées entre 1923 et 1935 dans toute la région du Manding{153} – au service du nouvel État. C'est en occupant l'espace public (radio, journal, ministère) que Mamby Sidibé s'impose comme une des figures centrales de la fabrication d'un roman national dont le principal effort fut d'assimiler Mālī, Manding et Mali, de faire Sunjata Keita non plus le fondateur du sultanat ou empire du Mālī, mais un « père fondateur pour la nouvelle République du Mali{154} » qui fait le choix du socialisme.

Le rapport que Mamby Sidibé fit de la cérémonie du Kamabolon en 1961 illustre son travail d'historien pour le jeune État malien. Cette cérémonie s'articule autour de la réfection de la case sacrée de Kangaba à l'occasion de laquelle les *djeliw* performent différents récits d'histoire, de mythes et légendes, et notamment une version de la geste de Sunjata faisant autorité{155}. La cérémonie s'inscrit dans le formidable élan d'enthousiasme généré par les indépendances et le moment de grâce de la littérature orale :

> Ses deux portes [de la case du Kamabolon] ne sont ouvertes qu'à cette occasion dont le peuple malien profite pour venir réchauffer son cœur à la flamme du souvenir glorieux passé de leur pays et, comme la gloire se paie, pour reporter une pensée rétrospective parfois douloureuse vers les héros éclatants ou obscurs de la nation malienne d'autrefois{156}.

Créé en 1949 par l'Union soudanaise-Rassemblement démocratique africain (US-RDA), *L'Essor*, unique quotidien dans les années 1960{157}, devient le principal vecteur de diffusion des idées nationales, politiques, culturelles et historiques visant les masses lettrées de la nouvelle nation socialiste en construction jusqu'au coup d'État militaire de 1968 (il passe alors officiellement sous contrôle d'une nouvelle propagande gouvernementale). Le journal est l'un des nombreux médiums où l'histoire du Mali de Mamby Sidibé se déploya. En 1963, il réalise une série de grands tableaux didactiques sur l'histoire du Mālī médiéval en l'insérant dans la généalogie historique de la jeune République{158}. Le tableau ci-dessous

récapitule les grands moments de ses articles parus dans *L'Essor*. Cet échantillon donne une assez bonne idée de l'interprétation du passé alors en construction.

M. Sidibé et *L'Essor*

[illegible]

[illegible] **29 avril 1963** [illegible]
[illegible] Histoire de l'empire du Mali
Histoire chronologique de l'empire du Mali de 1050 à 1696, début et fin putatifs.
[illegible] **6 mai 1963** [illegible]
[illegible] du Mali
Geste de Sunjata Keita
[illegible] **13 mai 1963** [illegible] que de Soundiata Kéita,
[illegible] 230 à 1255. L'adolescence, la jeunesse et les guerres de Soundiata (suite et fin)
[illegible] **20 mai 1963** [illegible]
[illegible] de race bambara. C'était des rois chasseurs qui auraient été au nombre de six, de la fin du VIIe siècle au IXe siècle. »
Histoire de la conversion à l'islam des souverains du Mali
Histoire règne par règne (combinaison de rois de la tradition orale et des sources arabes)

[illegible] **3 juin 1963** [illegible] ocaine du
[illegible] durent enfin laisser le Mali en paix » après les longues guerres contre le Songhay.)
[illegible] **10 juin 1963** [illegible] Mali
[illegible] ; Kaaba resta la résidence des chefs de province jusqu'à l'arrivée des Français à Bamako, en 1883 ».
« Si l'on sait que le puissance et la gloire de Ramsès II, le plus célèbre des pharaons d'Egypte, la grandeur de l'antique Grèce avec Sparte et Athènes d'Alexandre le grand, de l'Empire Romain d'Occident et de celui d'Orient, d'Attila, le Fléau de Dieu, du siècle de Louis XIV, de Napoléon Bonaparte, et, plus près de nous, des armées d'Hitler, en 1940-1941, etc.., se sont écroulées, la chute du Grand empire du Mali du prestigieux Soundiata et de Kankou Moussa, ne doit surprendre après 700 ans dont 500 de puissance incontestée. »

Dans le numéro du 29 avril 1963, qui inaugure sa série d'articles dans le quotidien national, Mamby Sidibé prend le temps de rédiger une longue introduction dans laquelle les grands traits de son histoire se font d'emblée saillants. Il y annonce très clairement le projet résolument nationaliste de son entreprise historique. Il faut préciser que ses articles traitent aussi d'autres formations politiques du passé ayant existé dans les limites du nouveau territoire de la République. Loin d'être ignorées à cette époque, elles ne font en revanche pas l'objet du même travail de filiation. Tout d'abord, Mamby Sidibé met en place le cadre du roman national qui s'écrit, parfois consciemment, parfois en creux, dans son histoire. Il procède à l'alignement de l'histoire des temps anciens et médiévaux avec le Mali contemporain. Il peut ensuite donner une coloration nationaliste à cette histoire. Les lecteurs doivent ainsi comprendre que la patrie malienne n'est pas une création récente mais que ses sarments historiques s'enracinent dans les temps médiévaux. Ainsi s'esquisse un mouvement irrésistible, téléologique, qui part du Moyen Âge pour arriver à la République du Mali :

> Le Mali, notre patrie, a été, sans conteste, le plus puissant et le plus vaste des empires de l'Ouest africain, du Moyen Âge au XIXe siècle. [...]
> Je me propose de représenter l'histoire du Mali sous une forme très simple, par suite, accessible à tous les lecteurs, car, pour bien aimer sa patrie, du fond de votre cœur, il faut en connaître l'histoire, le passé glorieux. [...]
> Rencontrer des difficultés, des obstacles, c'est, pour un homme ou une nation nouvellement née, tremper les caractères, les âmes qui font des familles unies, fortes et prospères, des hommes capables de bien tenir le gouvernail des nations décidées à réussir. Le Mali est semblable à une hydre à plusieurs têtes que l'adversaire ne peut abattre d'un seul coup, car si un Malien (ou une Malienne) tombe, dix le remplacent{159}.

Son objectif étant de montrer et d'exalter la grandeur du Mali dans la longue durée, il a parfois recours à des anachronismes, transposant des éléments de son outillage conceptuel nationaliste et contemporain plusieurs siècles en arrière : « L'armée malienne avait cent mille hommes dont dix mille cavaliers tous armés de flèches empoisonnées, d'arcs, de hachettes, de coutelas, de sabres etc... Elle assurait la défense du territoire national{160}. » Il s'efforce aussi de montrer que le Mālī du XIVe siècle n'avait rien à envier à l'Europe :

> Cette civilisation [celle du Mali] négro-africaine, par ses institutions, politiques, sociales, religieuses et judiciaires, était nettement supérieure à celle des États européens qui se disent civilisés aujourd'hui, alors que la colonisation européenne les avait gratifiées de sauvages et de sanguinaires. Cependant, au Moyen Âge, pendant que l'administration malienne avait instauré la paix et la sécurité, il y avait des guerres continuelles en Europe médiévale{161}.

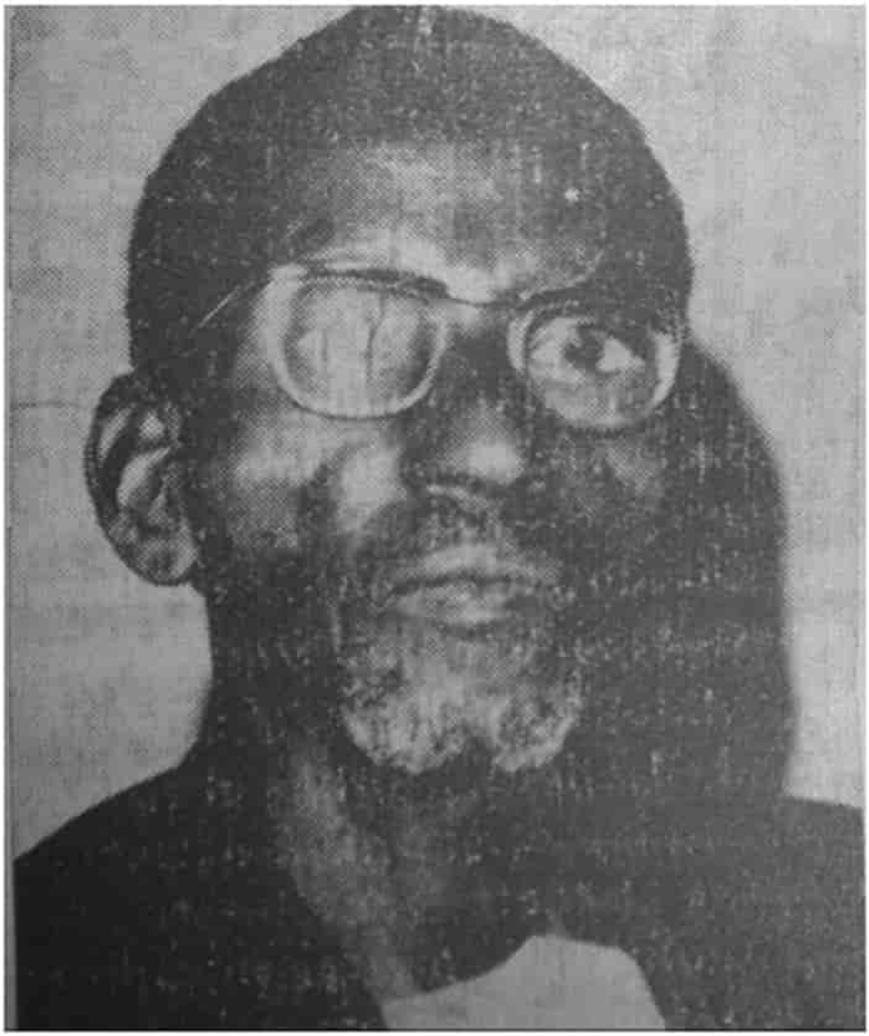
La République du Mali est ici la continuation, historiquement et

politiquement, d'une entité politique « Mali » initiée avec l'empire médiéval du Mālī, processus politique interrompu dans son évolution par l'arrivée des Français. Mamby Sidibé étire la périodisation de l'État ancien du Mālī pour façonner une continuité sur le temps long en jouant sur les chronologies offertes par différents registres de sources (traditions orales et sources arabes). Ainsi, comme on peut le voir dans le tableau, aucune précision n'est apportée sur la nature de la formation politique que les rois du Mālī avaient adoptée à la fin du VIIe siècle. L'information s'appuie sur des sources vagues (« selon les vieilles traditions historiques du Manding »), sans que les noms ou les localités des traditionnistes ne soient cités. Ensuite, si Mamby Sidibé prolonge la vie de l'empire – qualifiant cette fois la nature de l'objet politique désigné –, jusqu'au début du XVIIIe siècle, il ne donne pas moins un centre politique (« Kaaba », Kangaba) aux représentants de ses survivances politiques. La jonction est ainsi faite entre les reliquats de l'empire du Mālī, braises d'un feu éteint pouvant être ravivé à tout moment, et l'arrivée des Français à Bamako en 1883, marquant la fin de cette première longue histoire du Mali{162}. C'est aux sources de cette tradition politique que la jeune République s'abreuve en 1961 à Kangaba lors de la cérémonie du Kamabolon{163}.

L'histoire de Mamby Sidibé s'appuie sur des connaissances existantes. Son caractère novateur réside dans le fait que l'histoire du Mālī médiéval épouse un contour nationaliste. C'est aussi une contre-histoire par rapport à ce que proposait l'historiographie coloniale. Songeons un instant à l'extrait d'archives cité plus haut, qui invitait les enseignements à « donner » la notion de siècle aux enfants africains en les faisant comparer leur époque à celle d'avant l'arrivée des Européens où le cannibalisme et les sacrifices humains auraient été choses courantes : cette fois, dans une inversion de valeur que l'on retrouve alors chez d'autres historiens ouest-africains, c'est l'Europe qui était terre de ténèbres tandis que s'épanouissait au même moment une civilisation éclairée en Afrique de l'Ouest.

En choisissant le nom « Mali », l'ancien Soudan français n'avait pas tant revendiqué une appellation prestigieuse qu'un héritage. D'autres pays étaient en position de le revendiquer en partie, la Guinée au premier chef – le Manding s'étant trouvé coupé par la frontière guinéo-malienne. La Sénégambie fut également le théâtre de l'histoire tardive du royaume du Mālī, après le XVe siècle. Le métarécit national du Mali, rapidement mis en place, a invité les romans nationaux d'autres pays à prendre un chemin différent ; les frictions revendicatives autour du legs de Mālī se cristallisèrent alors autour de problématiques plus circonscrites dans l'espace et plus spécifiques. Le choix du nom Mali imposa aussi d'emblée une forte

contrainte, qui se reflète chez Mamby Sidibé : celle de rattacher la nouvelle nation malienne aux logiques discursives des exécuteurs testamentaires de l'héritage Mālī. Le résultat fut la production d'un roman national résolument « mando-centrée{164} ». Son lieu d'élaboration, entre Bamako et Kangaba, zone de locuteurs mandés, joua un rôle dans cette « centralisation » du roman national allant de pair avec la centralisation de la nouvelle République.



Portrait de M. Sidibé figurant dans *L'Essor*, 13 mai 1963

Un héritage oublié

Paré d'une liste de publications impressionnante, très actif dans l'enseignement, la vie culturelle et associative, décoré maintes fois, personnage public et médiatique qui devint même l'effigie d'un timbre-poste en 1981, Mamby Sidibé, malgré son grand âge, fut l'une des figures de proue de l'écriture d'un roman national malien au début des années 1960. Force est pourtant de constater qu'il est fortement absent de la littérature historique, scientifique ou non, relative à l'histoire du Mālī et son nom est rarement cité parmi les intellectuels de l'époque. Retiré de la vie publique en 1972, à quatre-vingt-un ans, il vécut dans sa propriété familiale à Bamako jusqu'à son décès en 1977. Le coup d'État militaire de 1968, et auparavant les difficultés économiques rencontrées par la révolution socialiste, avait sans doute entraîné un désenchantement progressif vis-à-vis de la sphère publique chez cet homme qui avait traversé les époques.

Son histoire avait servi sa cause, mais elle n'avait pas la même portée que celle développée par un historien comme Djibril Tamsir Niane, qui avait été formé en France et connut une forte diffusion de ses œuvres. Il lui manqua peut-être une monographie qui aurait pu l'installer plus durablement dans le paysage bibliographique. Il faut dire aussi que son histoire ne s'était pas entièrement débarrassée de vieux bagages encombrants. À son utilisation intense des traditions orales, conforme à l'air du temps, il mélangeait l'historiographie coloniale en disgrâce, reprenant par exemple les thèses de Maurice Delafosse en faisant des premiers souverains de Ghāna des « Judéo-Syriens{165} ».

Le besoin urgent d'une histoire nationaliste explique sans doute qu'elle soit restée confinée dans les limites du territoire où elle devait s'appliquer. Toutefois, Mamby Sidibé a bien laissé une trace profonde dans la documentation de son époque. Sa vie incarne assez bien les trajectoires de cette première génération d'intellectuels africains formés à l'école coloniale qui ont goûté aux indépendances au soir de leur vie. Les deux grands historiens africains du Soudan occidental ayant marqué les années 1960 sont sans conteste Djibril Tamsir Niane et Cheikh Anta Diop. Le premier avait vingt-huit ans en 1960, le second trente-sept. Les cadets de Mamby Sidibé, ayant parfaitement intégré le train de la révolution intellectuelle en marche depuis l'après-guerre, s'apprêtaient, par leur vigueur et leur prolixité, à occuper la lumière des projecteurs. C'est ainsi un Guinéen, Djibril Tamsir Niane, qui se distingua comme l'historien ouest-africain du Mālī médiéval le plus éminent. Car si la République du Mali avait adopté le nom de l'illustre sultanat médiéval, la Guinée hérite quant à elle de Niani, capitale du Mālī

selon l'historiographie coloniale, située près de la frontière guinéo-malienne. Et Niane comptait bien le souligner.

Djibril Tamsir Niane et Cheikh Anta Diop : histoire territorialisée, histoire panafricaine

La révolution Niane

Djibril Tamsir Niane est né le 9 janvier 1932 à Conakry en Afrique Occidentale française (AOF), future capitale de la Guinée, de parents sénégalais. Il s'est distingué comme l'un des plus fervents promoteurs de Niani-Sankarani comme capitale du Mālī médiéval. Écrivain prolifique, il a beaucoup composé sur l'histoire du Mālī, ses traditions orales, et surtout l'espace manding ou région du Mandé (ou Manding, Manden), devenant l'un des plus grands spécialistes africains de son temps sur la documentation orale relative au Mālī.

Après avoir effectué sa scolarité à Conakry, il obtient son baccalauréat en 1954, puis se rend en France pour poursuivre une formation universitaire à la faculté des lettres de Bordeaux. En 1959, il y soutient un mémoire intitulé *Recherches sur l'empire du Mali* ce qui lui vaut d'obtenir son diplôme d'études supérieures d'histoire. Il retourne ensuite en Guinée où il enseigne dans divers établissements avant de devenir, de 1964 à 1968, professeur à l'Institut polytechnique de Conakry. À partir de 1972, il s'établit à Dakar pour fuir la persécution dont il est l'objet de la part du régime de Sékou Touré. Après un passage par l'IFAN, il occupe jusqu'à la fin des années 1990 un nombre important de postes en tant que conseiller et directeur dans diverses institutions du Sénégal, dont les Archives Culturelles qu'il dirige de 1985 à 1989. En 1990, il retourne à Conakry où il devient libraire et éditeur, et fonde la Société africaine d'édition et de communication (SAEC), première maison d'édition privée de Guinée.

L'historien se distingue aussi par son influence dans les sociétés savantes relatives à l'histoire de l'Afrique. Il fut notamment membre du Comité scientifique international pour la rédaction de *l'Histoire Générale de l'Afrique* de l'Unesco, dont il dirige le quatrième volume sur la période médiévale. Plusieurs distinctions honorifiques lui ont été décernées, dont le grade de Chevalier de la Légion d'honneur française en 2001 et celui d'Officier de l'Ordre des Arts et des Lettres du Sénégal en 2002. C'est également lui qui fut appointé responsable, côté guinéen, de la mission archéologique guinéo-polonaise à Niani (1965-1973), abordée plus loin.

Sa réécriture de l'histoire se fait à l'aune des principes de décolonisation et d'africanisation promus par son temps, « sans compromettre », pour reprendre l'expression de Kenneth Onwuka Diké, « les modèles académiques ». De ce point de vue, son traitement de la littérature orale et de ses porteurs procède à une inversion de la hiérarchie qui avait cours : les sources arabes perdent un peu de leur prestige, au profit des traditionnistes malinké, les *djeliw*, auxquels il confère le statut d'archivistes :

> En Afrique noire, il faut faire la distinction entre la tradition populaire, véhicule des légendes historiques, et ce que nous appellerons la « tradition-archives » : celle-ci, pour l'Ouest africain est détenue par ceux que l'on appelle communément « griots ». Autrefois dans les cours royales, le griot a joué le rôle du chancelier, l'homme qui possède tous les documents sur les coutumes et les traditions des rois et qui les dit au roi de vive voix. Le griot a été le lien vivant des souverains de l'Ouest africain[166].

Puisque le changement d'époque appelait à rompre avec les idéologies de la « bibliothèque coloniale », il fallait créer les conditions d'une alternative éditoriale. Djibril Tamsir Niane a publié deux livres notables, au succès durable, qui ont œuvré en ce sens. Tout d'abord *Soundjata ou l'épopée mandingue* (Présence africaine, 1960). Il s'agit d'une version du récit de la geste de Sunjata Keita provenant d'un *djeli*, Mamadou Kouyaté, du village de Djeliba-Koro en Guinée. Niane en propose une traduction sur laquelle agit un travail d'auctorialité qui lui est propre, favorisant par exemple le site guinéen de Niani comme capitale. Immense succès de librairie, le livre connaît une diffusion à grande échelle, s'imposant comme la version quasiment officielle de l'épopée. Lilyan Kesteloot donne un aperçu du retentissement survenu lors de la parution de ce petit livre :

> Une série d'écrivains et de professeurs se livrèrent, magnétophone en main, à l'enregistrement, ou simplement à l'écoute des griots et conteurs en langues nationales. [...] Le résultat fut la publication de contes et de proverbes, de récits épiques, dont le plus célèbre sera le *Soundjata* (1960) de Djibril Tamsir Niane. Cette épopée du Mali fut presque immédiatement considérée comme un classique et sera intégrée dans les programmes scolaires très vite après sa publication. Ce n'était pourtant qu'une version en prose de la célèbre épopée mandingue. Mais Tamsir Niane avait respecté l'envergure du texte, les tournures des dialogues malinké, les introductions et refrains du griot, la succession des épisodes merveilleux et militaires du récit originel, et par-dessus tout l'esprit de l'épopée qui magnifiait un prince africain dans son destin et ses œuvres. Avec *Soundjata*, on prit conscience qu'il existait réellement une grande littérature orale de type médiéval en Afrique[167].

Djibril Tamsir Niane offrit ainsi un livre très attendu tant nous avons vu que le phénomène Sunjata alimentait la rhétorique politique et historique ouest-africaine depuis les années 1950. En 1962, il publie un nouvel ouvrage,

Recherches sur l'Empire du Mali au Moyen Âge à l'Institut national de recherches et de documentation de Conakry, mais dont l'impression est réalisée à Berlin dans le cadre des coopérations socialistes du jeune État. Il s'agit d'un travail adapté de son mémoire de 1959 et de son travail de terrain dans la région du Mandé. Cette seconde monographie sur le Mālī médiéval, après celle de Charles Monteil, fut plutôt confidentielle jusqu'à sa réédition par Présence africaine en 1975{168}.

Si *Les Empires du Mali* avait conféré aux traditions orales une historicité de second rang, les acceptants comme sources avec de nombreuses réserves, ce n'est évidemment pas le cas Djibril Tamsir Niane{169}. C'est par la littérature orale et ses vertus pour retracer l'histoire du Mālī que l'on entre dans sa monographie de 1962. Les trois premières parties ont respectivement pour titre « la tradition historique », « Kangaba » et « le vieux Manding ». Dans ce travail, les traditionnistes du « vieux Manding » sont non seulement vus comme les archives vivantes exotériques du Mālī médiéval, mais aussi comme les gardiens d'archives plus secrètes, cachées des historiens et du public. Des sources nouvelles sont donc là, à portée de main – ou plutôt d'oreille – mais inaccessibles :

> L'histoire du Manding est le monopole d'une seule famille qui garde jalousement devers elle les « secrets du Manding », comme on dit. Toute l'histoire est centrée sur une case dite « Kamambolon » ou « Bolon » sise à Kangaba ; on en refait la toiture tous les sept ans. C'est à cette occasion qu'en cercle très restreint le Béléin-Tigui des Diabaté raconte l'histoire du Manding depuis ses origines ; évidemment les étrangers sont exclus, n'y sont admis que des griots venus de tous les horizons et les membres de la grande famille des Keita. [...] La fameuse case aurait été construite par Mansa Souleymane (1336-1358) après son retour de La Mecque en 1352 ; c'est là qu'il déposa les livres saints qu'il avait rapportés du Hedjaz. [...] Le Kamambolon est très important pour la connaissance de l'histoire du Manding ; des administrateurs ont tenté d'en pénétrer le secret, mais ont toujours rencontré une hostilité de la part des griots de Keyla. On peut, dans les régions périphériques du Vieux Manding (Hamana, Kita, Dioma), recueillir les traditions des griots de ces provinces, mais notre connaissance de la vie des empereurs, des mœurs de la cour, restera toujours incomplète tant qu'on n'aura pas arraché aux traditionalistes de Keyla leurs secrets{170}.

Les traditions orales sont donc le principal moteur de l'histoire de Djibril Tamsir Niane, qui s'appuie sur les sources arabes que lorsqu'il le juge nécessaire – à l'inverse des administrateurs historiens. Au travers d'une spécialisation sur l'histoire du Mālī médiéval, l'historien guinéen se fait surtout le chantre du patrimoine culturel et historique d'une région, le « vieux Manding ». Par la suite, en s'intégrant dans des projets d'envergure (Unesco, fouilles à Niani), par ses succès d'édition via une alliance fidèle à Présence africaine, Niane a contribué à faire rayonner mondialement l'aura

de la région. Nationaliste chez Mamby Sidibé, l'histoire est davantage « régionaliste » chez Djibril Tamsir Niane au sens où elle transcende la frontière nouvellement apparue ayant coupé le Manding en deux, entre le Mali et la Guinée.

Il existe toutefois une continuité de méthode avec les travaux antérieurs du point de vue de l'approche des sources. Celles-ci n'étaient que très rarement soumises à la critique historique puisque l'épistémè qui les scrutait les jugeait porteuse d'un régime de vérité reflétant la réalité du passé. Les travaux de l'historien guinéen illustrent la nouvelle idéologie dominant la littérature historique relative au Mālī qui prit corps dans le contexte particulier du tournant des années 1960{171}. Cette interprétation littéraliste et positive des textes oraux fut assez stable dans son œuvre, comme le montre l'une de ses contributions les plus célèbres, « Le Mali ou la deuxième expansion manden » dans l'*Histoire générale de l'Afrique* de l'Unesco en 1987{172}, alors qu'un tournant critique avait commencé à renouveler les études sur la littérature orale à la fin des années 1970{173}.

Cheikh Anta Diop : le Soudan médiéval au prisme d'une conception panafricaine de l'histoire

Les œuvres de Djibril Tamsir Niane et Mamby Sidibé étaient, nous l'avons vu, filles de leur temps. Le contexte dans lequel elle s'inscrivait dans les années 1960 devait beaucoup à une grande figure intellectuelle active dès la décennie précédente, le Sénégalais Cheikh Anta Diop. On retrouve en effet chez eux des idées mises en avant et diffusées par l'historien sénégalais, pas tant dans la lettre, celui-ci n'étant que très rarement cité (et uniquement par Niane), que dans l'esprit. Cheikh Anta Diop est le plus célèbre historien ouest-africain des décennies 1950 et 1960. La réception de son œuvre colossale par la scène historienne africaine fut paradoxalement, de l'aveu même de l'historien sénégalais, assez tiède à sa sortie. Il fallut attendre une relecture et un réinvestissement de son œuvre pour que l'histoire « diopienne » devienne « diopiste » et rencontre un grand succès dans de nouveaux cercles intellectuels au cours des années 1980{174}.

Né en 1923 dans le Diourbel, Cheikh Anta Diop est mort en 1986 à Dakar. Au sortir de la guerre, à vingt-trois ans, il se rend à Paris pour étudier la physique et la chimie mais commence dès cette époque à étudier l'histoire et les sciences sociales. En 1951, il prépare une thèse à l'Université de Paris sous la direction de Marcel Griaule dans laquelle il développe ses thèses d'une Égypte noire, de l'antériorité des civilisations « nègres » et du travestissement historique des Européens pour la dissimuler. Ne parvenant

pas à composer un jury disposé à permettre la soutenance de son travail – ses thèses étant alors largement rejetées par le monde académique –, il le publie en 1954 sous le titre *Nation nègres et culture*. Il obtient finalement son titre de docteur en 1960 et rentre au Sénégal pour enseigner à l'Université de Dakar en tant que maître de conférences. En 1966, s'appuyant sur sa formation en science dure, il crée le premier laboratoire africain de datation au radiocarbone. Membre du comité scientifique international qui assure la publication de l'*Histoire générale de l'Afrique* de l'Unesco dans les années 1970, il essaie d'y faire adopter ses idées. En 1981, il devient professeur de l'Université de Dakar. Se faisant l'étendard d'une restauration africaine qu'il appelle de ses vœux, il n'est pas étonnant qu'il se soit engagé en politique. Le pendant de sa théorie de l'unité culturelle de l'Afrique s'exprime, dans ce domaine, par une adhésion marquée au panafricanisme. De 1950 à 1953, il fut également secrétaire général des étudiants du RDA et milita pour l'indépendance.

Je ne reviens pas ici sur la controverse suscitée par ses thèses et le terreau que celles-ci ont fourni aux réseaux afrocentristes dans la poursuite d'une « contre-histoire{175} » renversant l'historiographie occidentale contemporaine au travers du principe intangible de l'antériorité africaine noire – ces questions ont fait l'objet de travaux détaillés{176}. Toutefois, avant de regarder de plus près le lien qui l'unit à l'écriture de l'histoire du Mālī médiéval, il importe d'évoquer les grandes lignes de sa pensée, qui s'apparentent à une théorie de l'histoire. Structurée et d'une extrême cohérence, elle a pris forme dans une série de livres publiés entre 1954 et 1981. François-Xavier Fauvelle la résume en ces termes :

> Puisqu'il faut comprendre pourquoi [il rencontre un succès marquant et posthume depuis un demi-siècle], tournons-nous vers ses ouvrages. Il suffit d'en modifier l'ordre de parution pour les voir s'enchaîner et s'articuler comme les parties d'un discours parfaitement cohérent. Avec *Antériorité des civilisations nègres* (1967), Diop affirmait la primauté du fait nègre dans le processus d'hominisation, l'histoire du peuplement et l'histoire de la civilisation. Dans *L'Unité culturelle de l'Afrique noire* (1959), il traçait les contours culturels respectifs du monde blanc et du monde noir, en posant que le système du matriarcat est fondamentalement « nègre », en dépit d'altérations ou d'apports postérieurs. Avec *Nations nègres et culture* (1955), il affirmait la négrité de l'Égypte antique et démontait le complot occidental qui avait masqué cette vérité connue des Anciens. Il y ébauchait une comparaison linguistique que poursuivait *Parenté génétique de l'égyptien pharaonique et des langues négro-africaines* (1977). *L'Afrique noire précoloniale* (1960) voulait faire la liaison entre l'Égypte antique et les royaumes africains ruinés par la colonisation. Quant à l'avenir du continent, il se lit dans *Les Fondements économiques et culturels d'un État fédéral d'Afrique noire* (1960). Son dernier ouvrage enfin, *Civilisation ou Barbarie* (1981), offre une synthèse de sa pensée et répond à quelques critiques. Si Cheikh Anta Diop est mort trop tôt, ce n'est pas sans avoir pris soin de clore son discours{177}.

Dans la forme, les thèses de l'histoire de Cheikh Anta Diop n'ont pas véritablement essaimé chez ses contemporains africains spécialistes du Mālī. Dans le fond, elles ont néanmoins réussi à infuser un ensemble de thématiques : la nostalgie d'un âge d'or perdu, la nécessité d'une restauration de l'histoire et de la culture africaines ainsi que la nécessité de démystifier l'histoire coloniale{178}. Djibril Tamsir Niane a d'ailleurs salué la manière dont il avait contribué à changer les représentations des jeunes intellectuels ouest-africains{179}.

Le discrédit ou le silence rencontrés par l'œuvre de l'historien sénégalais en Occident et les débats nés de sa récupération par les courants afrocentristes à partir des années 1980 ont cristallisé l'attention autour de son approche de l'histoire égyptienne pharaonique et du tropisme chromatique conditionnant sa vision de l'histoire. Pourtant, réduire l'historiographie diopienne à sa seule dimension polémique conduirait à passer à côté de sa réflexion originale sur l'histoire médiévale du Soudan occidental. Son livre qui nous intéresse ici est *L'Afrique noire précoloniale. Étude comparée des systèmes politiques et sociaux de l'Europe et de l'Afrique Noire, de l'Antiquité à la formation des États modernes*, publié en 1960 chez Présence africaine, dans lequel les dimensions panafricaines et unitaires de la culture africaine prennent corps par le biais d'une approche comparatiste de l'histoire.

À l'inverse de Djibril Tamsir Niane, qui soutient son mémoire *Recherches sur l'Empire du Mali au Moyen Âge* en 1959, Cheikh Anta Diop rédige son histoire exclusivement à partir des sources arabes traduites. *L'Afrique précoloniale* se démarque des ouvrages africains de la période car si le renversement de la dichotomie coloniale barbare-Afrique/civilisé-Europe passait surtout par des formules à la marge chez Mamby Sidibé et Djibril Tamsir Niane, il occupe une place plus centrale dans le livre l'historien sénégalais{180}. Dans l'introduction de l'édition de 1960, ce dernier explique comment il entend parvenir à cette fin, en s'attaquant d'emblée à la narration hyper factuelle que l'on pouvait trouver par exemple chez Charles Monteil :

> Jusqu'à ce jour l'histoire de l'Afrique Noire est écrite avec des dates aussi sèches que des comptes d'épicier sans que l'on ait presque jamais cherché à trouver la clef qui ouvre la porte de l'intelligence, de la compréhension de la société africaine. Faute de quoi, aucun chercheur n'a jamais réussi en restant strictement sur le terrain de la science, à ranimer, à faire revivre dans notre esprit, sous nos yeux pour ainsi dire, le passé africain. Or les documents dont nous disposons permettent de la faire pratiquement sans solution de continuité pour une période de deux mille ans, en ce qui concerne l'Afrique occidentale tout au moins. Il devenait donc indispensable de dégeler, de défossiliser en quelque sorte toute cette histoire africaine qui était là, inerte, emprisonnée dans les documents. Pourtant ce travail n'est pas à proprement parler un livre d'histoire ; mais il est l'instrument

auxiliaire indispensable à l'historien. Il lui fournit en effet une compréhension scientifique de tous les faits historiques non expliqués jusqu'ici. Il est en ce sens une étude de sociologie historique africaine. Il permet de ne plus s'étonner devant la stagnation ou plutôt l'équilibre relativement stable des sociétés africaines précoloniales : l'analyse des structures politico-sociales qui y est faite permettant d'apprécier les facteurs de stabilité dans la société africaine. [...] On revit aussitôt et pleinement, presque dans les moindres détails, tous les aspects de la vie nationale africaine : organisation administrative, judiciaire, économique, militaire, du travail, niveau technique, migrations et formation des peuples et des nationalités, donc genèse ethnique et par conséquent presque genèse linguistique, etc. À l'issue de toute cette expérience humaine on réalise au fond de soi un renforcement réel du sentiment d'unité culturelle{181}.

Le programme se veut donc ambitieux. C'est le premier historien africain de l'époque, à ma connaissance, qui sort des limites de l'histoire africaine : pour faire davantage ressortir la spécificité et l'unité culturelle de l'Afrique de l'Ouest, sa sociologie comparative consacre des chapitres à l'histoire européenne (Antiquité et Moyen Âge), ainsi qu'à l'Inde dans sa partie sur les castes. Cheikh Anta Diop déploie une lecture parfaitement littéraliste des sources arabes : chaque information, chaque détail devient un fait historique établi et n'est pas discuté.

Le sultanat du Mālī, considéré en tant qu'empire, est mis en perspective avec les systèmes politiques voisins, tant synchroniquement que diachroniquement. Cheikh Anta Diop y cherche ce qui fait l'essence du pouvoir africain avant l'arrivée de l'islam, qualifié de superstructure idéologique qui va catalyser et accélérer des processus civilisationnels déjà amorcés. C'est en fait à travers une véritable sociologie comparée du pouvoir en l'Afrique de l'Ouest qu'est appréhendé le Mālī. Est mise en évidence l'existence d'une grande diversité de systèmes politiques à travers les âges. Cette diversité s'inscrit dans un environnement où, paradoxalement, se donneraient à voir partout des signes de l'unité culturelle de l'Afrique de l'Ouest. Cela le conduit, par exemple, à y généraliser, *mutatis mutandis*, le système de caste{182}. En considérant des sources renvoyant à différents contextes sociaux, culturels, politiques, voire chronologiques, il comble les lacunes pour offrir un tableau unifié, un panorama sociologique synoptique du Soudan occidental donnant parfois l'illusion de fonctionner{183}. Comme il l'avait annoncé en introduction, l'histoire était en fait ici secondaire ; le mille-feuille temporel s'en trouve écrasé et ramené à une seule strate, les ruptures et évolutions du temps s'effacent devant l'impression d'une relative unité culturelle synchronique dans le passé.

Toutefois, en faisant un instant abstraction du projet littéraire et de la thèse annoncée en introduction, *L'Afrique noire précoloniale* innove en proposant une tentative, certes minée, d'histoire sociale de l'Afrique de l'Ouest sur la

longue durée et d'histoire comparée qui se distingue de l'histoire dominante jusqu'alors{184}.

* * *

Que leur vision fût nationaliste, régionaliste trans-étatique ou panafricaniste, les historiens ouest-africains des années 1950-1960 écrivirent ou réécrivirent leur histoire à la faveur d'un vibrant contexte d'émancipation politique et intellectuelle. L'appel du Premier Congrès des africanistes à écrire l'histoire « sans compromettre les modèles académiques » avait, semble-t-il, été entendu. Djibril Tamsir Niane fit ses études supérieures à l'université française et Cheikh Anta Diop se battit pour soutenir sa thèse en Sorbonne. L'inscription de ces travaux dans un horizon académique leur permit une couverture éditoriale transcendant les frontières continentales. L'*Histoire générale de l'Afrique* de l'Unesco, dont ils furent tous deux membres du comité scientifique, fut une sorte de consécration mondiale de leurs histoires.

Mamby Sidibé, âgé au moment des indépendances, occupé par le façonnement d'une nation malienne immémoriale, n'a pas donné à l'histoire du Mālī médiéval qu'il proposait cette dimension supplémentaire pour s'assurer semblable postérité. En revanche, Djibril Tamsir Niane, en promouvant les traditions orales et la région du Manding, et Cheikh Anta Diop, en poussant jusqu'à la « contre-histoire » avec un appareil théorique radicalement opposé aux thèses dominantes de son temps, ont provoqué débats et réactions. Les historiens ouest-africains étaient désormais des acteurs incontournables de l'histoire du Sahel médiéval.

Quel héritage cette histoire a-t-elle laissé dans les études sur le Mālī médiéval ? Force est de constater que si les livres de Djibril Tamsir Niane et Cheikh Anta Diop sont réédités et toujours lus, la littérature scientifique des trente dernières années les cite très peu. Leur histoire innovait beaucoup au niveau discursif mais moins du point de vue de la méthode historique, restée assez similaire à celle l'historiographie de la « bibliothèque coloniale ». Le legs le plus prégnant pour l'histoire du Mālī vient sans doute de Djibril Tamsir Niane, qui a rendu la littérature orale incontournable – l'étude de l'épopée de Sunjata Keita constituant aujourd'hui presque un sous-champ d'étude autonome. C'est peut-être un effet plus massif qu'il faut retenir de ce moment historiographique : celui d'avoir travaillé sur le(s) regard(s) apposé(s) à cette histoire. Le passé du Sahel occidental ne pouvait désormais plus se lire sans l'apport de ce nouveau regard sur une histoire qui n'était plus vue comme inerte et comme un plaisir d'érudit mais comme un véritable

patrimoine vivant.

Chapitre 3

Histoires polyphoniques du Mālī, de l'académisme à internet

Des années 1960 à nos jours

Les années 1960 ne furent pas uniquement celles d'une intense mobilisation de l'histoire du Mālī en Afrique de l'Ouest mais aussi la période où le champ d'étude de l'histoire du Sahel occidental médiéval s'est implanté dans les institutions de la recherche et d'enseignement supérieur, notamment en Europe. Une nouvelle génération qui avait débuté ses enquêtes à l'époque de l'État colonial tardif ou dans la première décennie suivant les indépendances mit en germe une histoire plus scientifique du Mālī, traversée par les évolutions épistémologiques de la discipline historique de la seconde moitié du XXe siècle. D'autres voies narratives se développèrent dans le même temps au sein et hors du champ académique, dans des contextes faisant intervenir de nouveaux enjeux.

Au sortir des indépendances, le dossier de la capitale animait encore la recherche. Si les Français avaient jusque-là conduit l'activité archéologique en Afrique de l'Ouest, une nouvelle ère d'excavations sur les terres d'États indépendants s'ouvrait.

L'histoire du Mālī médiéval dans le contexte d'académisation et d'institutionnalisation de l'histoire africaine ancienne (années 1960-1970)

Fouiller la capitale : l'aventure Niani, suite et fin

Depuis les années 1920, les ruines du site de Niani-Sankarani étaient

associées à la capitale impériale du Mālī au XIVe siècle. Pourtant, le site guinéen n'avait pas encore fait l'objet de fouilles approfondies. Dans le cadre de la coopération de la Guinée de Sékou Touré avec les États socialistes, c'est une équipe polono-guinéenne qui fut constituée pour mener à bien ce projet. Trois acteurs majeurs permettent de suivre la trame de cette entreprise archéologique qui dura de 1965 à 1973.

Le premier, Władisław Filipowiak (1926-2014), archéologue polonais spécialiste de l'Europe orientale médiévale, fut le directeur de la mission. Novice sur les questions d'histoire africaine, il fut secondé par Djibril Tamsir Niane, reconnu comme le spécialiste du Mālī médiéval et qui avait conforté le statut de Niani comme capitale dans sa publication événement d'une version guinéenne de l'épopée de Sunjata Keita en 1960. Niane fut le conseiller spécial de la mission pour les questions d'histoire et les sources orales et écrites. Enfin, il faut signaler un acteur indirect, non moins important, qui sans participer au travail de terrain apporta son expertise et son influence : Raymond Mauny (1912-1994).

Savant spécialiste du Soudan occidental médiéval, ce dernier est à cheval sur deux époques. Le temps de l'administrateur-chercheur s'éteint avec sa génération et l'histoire de l'Afrique ancienne s'écrit désormais sous la plume « d'historiens à plein temps » lui donnant une place nouvelle dans le monde académique. Le parcours de Raymond Mauny témoigne de ce processus, évolution plutôt que rupture brutale. Il arrive pour la première fois au Sénégal en 1937 pour travailler dans les services du gouverneur général ; de 1949 à 1962, c'est à l'IFAN qu'il réalise ses études sur le Moyen Âge africain{185}, dirigeant notamment entre 1949 et 1951 les fouilles réalisées sur le site de Kumbi-Saleh{186}. En 1962, il devient le premier détenteur de la chaire d'histoire de l'Afrique précoloniale à la Sorbonne où il enseigne jusqu'en 1977. Il participe entretemps à la création du Centre de recherches africaines en 1973{187}.

Lorsqu'il publie en 1961 son *Tableau de l'Ouest africain au Moyen Âge d'après les sources écrites, la tradition et l'archéologie*, issu de son travail de thèse soutenu en 1958, il est considéré comme l'un des plus grands spécialistes du Sahel médiéval. Son travail, première synthèse d'ampleur se démarquant de l'approche politico-dynastique qui dominait cette histoire, incarne plutôt « l'histoire totale » alors promue par les *Annales*{188}. La dimension critique et le scepticisme face à certaines hypothèses y sont beaucoup plus présents que dans la littérature scientifique antérieure. Ses archives attestent d'une correspondance avec les grands noms de son temps ; Amadou Hampâté Ba, Cheikh Anta Diop, Jan Vansina ou Joseph Cuoq{189}. En 1958, il visita le site de Niani et fut déçu du manque de vestiges

visibles[190]. Son expérience de terrain, de 1942 à 1962, son poste en Sorbonne et son *opus magnum*, expliquent pourquoi Władisław Filipowiak se tourna vers lui pour obtenir de précieux conseils lors de ses fouilles à Niani[191]. Dans son *Tableau géographique*, il avait consacré une place à la question de la capitale ; tout en émettant des doutes, il manifestait une curiosité pour le site et y encourageait des fouilles[192].

La mission à Niani se déroula en trois campagnes en 1965, 1968 et 1973. Leurs résultats sont connus grâce à deux publications de Władisław Filipowiak, un livre bilan, *Études archéologiques sur la capitale médiévale du Mali* paru en 1979, et un article, « Le complexe du palais royal du Mali », qui se trouve dans *Mélanges offerts à Raymond Mauny* (1981). Autant de publications dans lesquelles l'archéologue polonais confirme qu'il s'agit bien de la capitale du Mālī au XIVe siècle. Je ne reviendrai pas ici en détail sur la divulgation progressive des résultats des fouilles et leur inflexion sur les immenses espoirs que la mission avait suscités, ni sur l'interprétation erronée des données ayant conduit l'archéologue polonais à proclamer que Niani abritait bien un site médiéval[193]. Entre 1962 et 1981, Władisław Filipowiak entretint une relation épistolaire avec Raymond Mauny, qui assurait notamment pour lui la datation des matériaux. Cette correspondance, publiée par François-Xavier Fauvelle, donne un condensé de la trajectoire de ces fouilles, qui mena de l'enthousiasme à la déception[194].

Pour résumer de manière un peu schématique, Władisław Filipowiak et son équipe avaient pu mettre en évidence une couche culturelle profonde datant au plus tard du XIIe siècle, et une couche plus haute datant au plus tôt du milieu du XVe siècle. Aucune preuve matérielle renvoyant au XIVe siècle ou au grand commerce transsaharien n'avait pu être mise à jour. Malgré cette absence de données, l'archéologue polonais a considéré que la couche stratigraphique située entre les deux autres couches datées présentait la preuve d'une continuité de l'occupation et donc, *in fine*, d'une activité au XIVe siècle[195]. Au regard de ces résultats, Raymond Mauny, dans sa dernière lettre à l'archéologue polonais, avait congédié l'hypothèse du site de Niani-Sankarani comme capitale du XIVe siècle. Pourtant Władisław Filipowiak n'en démordit jamais. L'emprise d'un certain nombre de facteurs extérieurs aux campagnes peut être avancée pour expliquer cette obstination – enjeux des fouilles pour la Guinée, crédibilité personnelle, histoire sur laquelle l'archéologue polonais s'appuyait, incarnée par Djibril Tamsir Niane, où Niani était fermement implantée comme capitale, mauvaises interprétations des résultats, etc. Dans la continuité de ces travaux, une mission de l'Unesco se rendit du 16 mai au 5 juin 1982 sur le site et publia en 1983 un rapport appelant à le protéger et à le mettre en valeur[196]. À partir de ce moment, une

scission s'opère, dans les historiographies relatives au Mālī médiéval, entre les partisans restant fidèles à Niani et les historiens qui pointent l'absence de preuves et prennent leur distance avec l'hypothèse.

La nouvelle génération de la recherche anglophone

L'après-fouilles à Niani marque la fin de la domination de la recherche francophone sur le Mālī. Il ne faut pas attendre le livre de Władisław Filipowiak en 1979 pour que les hypothèses sur la capitale reprennent. La publication de résultats intermédiaires a déjà convaincu certains que Niani est finalement une cause perdue. Deux articles de Claude Meillassoux en 1972 et John O. Hunwick en 1973, texte d'Ibn Baṭṭūṭa en main, proposent de nouveaux emplacements pour la capitale à partir d'interprétations différentes de l'itinéraire emprunté par le voyageur marocain{197}. Dès les années 1960, une génération de jeunes historiens anglophones s'attache à revisiter l'histoire du Sahel occidental médiéval et à partir à la recherche de nouvelles sources. Trois grandes figures, qui commencent à publier au cours de cette décennie, se distinguent par leur contribution à l'histoire du Mālī, marquant le retour de profils plus arabisants.

Nehemia Levtzion (1935-2003), encore étudiant, publie en 1963 « The thirteenth and fourteenth century Kings of Mali » dans une revue fondée en 1960 qui s'impose comme une référence pour les études sur l'Afrique ancienne, *The Journal of African History*. Ayant soutenu sa thèse en 1965, il dirige un temps le département d'études africaines de l'Université hébraïque de Jérusalem puis enseigne à Cambridge, à la School of Oriental and African Studies (SOAS) et à Boston avant de revenir finir sa carrière en tant que doyen de la faculté des humanités à Jérusalem{198}. Daté de 1973, son *Ancient Ghana and Mali* devient le nouveau livre référence pour le Mālī médiéval. Sa série de travaux sur le « *Tārīḫ al-fattāš* » de 1913, dont « A seventeenth-century chronicle by Ibn al-Mukhtar : a critical study of *Ta'rikh al-fattash* » (1971) réattribue notamment la paternité de la chronique à Ibn al-Muḫtār au détriment de Maḥmūd Kaʿti. Avec Nehemia Levtzion, l'histoire du Mālī se fait plus critique, n'hésitant pas à aller à rebrousse-poil des récits de sources peu bousculées jusqu'ici.

John O. Hunwick (1936-2015) découvrit pour sa part une première fois l'Afrique lorsqu'il fit son service militaire au Somaliland britannique en 1955. L'année suivante, il commence ses études d'arabe et d'histoire de l'islam à la SOAS. De 1960 à 1967, il enseigne l'arabe à l'Université d'Ibadan au Nigéria et commence à publier. C'est là-bas qu'il met en chantier son patient travail d'inventaire et d'étude des manuscrits arabes

africains en créant un Département d'études arabes et islamiques et en aidant à établir un Centre de documentation arabe travaillant à microfilmer des manuscrits arabes. De 1967 à 1969 il occupe un poste de *lecturer* à la SOAS et devient professeur à l'Université de Ghana de 1969 à 1981, date à laquelle il part pour l'Université de Northwestern. John Hunwick est davantage spécialiste de l'islam sahélien et du Songhay, formation politique sur laquelle il soutient sa thèse en 1974, publiée onze ans plus tard sous le titre *Shari'a in Songhay*{199}. Sa vie de chercheur fut consacrée à dresser un inventaire des manuscrits arabes africains pouvant aider à l'écriture de l'histoire{200}. Il a grandement contribué à impulser cette dynamique venue du monde anglophobe qui a suscité de nouvelles vocations de chercheurs.

Le troisième historien anglophone majeur qui commence à publier dans les années 1960 est le Brésilien Paulo Fernando de Moraes Farias, qui s'attache à revisiter le mouvement des Almoravides dans un premier article en anglais remarqué en 1967{201}. Je reviens plus bas sur la trajectoire, l'œuvre de P. F. de Moraes Farias et son apport à l'histoire du Sahel occidental médiéval en général, et du Mālī en particulier.

Côté francophone, la réédition en 1968 des *Empires du Mali* vient peut-être moins « à son heure » que ne le pense le fils de l'auteur, l'orientaliste Vincent Monteil (1913-2005) alors directeur de l'IFAN. Réclamée dans les années 1960, la publication intervient dans un contexte qui a déjà changé au début des années 1970. Nehemia Levtzion, qui avait souhaité une réédition en 1963, préfère proposer son propre livre en 1973. L'avertissement de Vincent Monteil dans la réédition de 1968 semble en décalage avec la dynamique que la recherche académique connaissait alors :

> C'est en 1929, il y a donc près de quarante ans, que Charles Monteil publia son étude sur *Les Empires du Mali*. Souvent cité, parfois pillé, ce travail probe et documenté était, depuis longtemps épuisé et devenu introuvable. Pourtant, les spécialistes s'accordaient à juger irremplaçable cette mise au point, devenue classique. Par exemple, J. D. Fage, aujourd'hui professeur à l'Université de Birmingham, écrivait, en 1961 (*Ghana, a Historical Interpretation*, The University of Wisconsin Press, p. 93) : « the best source for Mali is Charles Monteil, *Les Empires du Mali*. » De même, en 1963, Nehemia Levtzion, professeur à l'Université de Jérusalem, reconnaît dans un article (« The thirteenth and fourteenth century Kings of Mali », *Journal of African History*, IV, 3, p. 343), que « Monteil's treatise is an invaluable guide to the reading of the sources for Mali history, and for the most part it has been followed in this article ». Plus récemment encore, à l'occasion de IIe Congrès international des Africanistes, réuni à Dakar en décembre 1967, les historiens ont déploré que l'étude de Charles Monteil ait disparu des rayons des bouquinistes et des libraires, et ils ont vivement souhaité une réédition, qui vient donc à son heure{202}.

En 1975 est également réédité *Recherche sur l'empire du Mali au Moyen Âge* de Djibril Tamsir Niane. La même année, l'historien guinéen publie

Le Soudan occidental au temps des grands empires, XIe-XVIe siècle, qui s'adresse à un plus large public. Il est frappant de constater que tout en citant Monteil, il ne fait aucunement référence aux *Empires du Mali* dans son avant-propos alors même qu'il se livre à un bilan historiographique pour le Soudan occidental médiéval et rend hommage à ceux qu'il considère comme les pionniers de la discipline. On retrouve dans *Le Soudan occidental au temps des grands empires* l'ambivalence de la génération des historiens ouest-africains des années 1960, qui met en avant une filiation intellectuelle avec les historiens coloniaux tout en prétendant avoir coupé tout lien avec leur histoire :

> La science historique africaine a été une science marginale durant toute l'ère coloniale, pratiquée pour l'essentiel par les administrateurs des colonies, souvent plus ethnologues qu'historiens. Des productions artistiques de qualité, des chefs-d'œuvre africains, remarquables par le style et l'inspiration ont été attribués soit à d'énigmatiques Carthaginois, soit à d'hypothétiques initiateurs blancs venus d'on ne sait où. Pourtant, ce ne fut point par manque de preuves et de documents attestant le caractère tout africain de ces œuvres. Hélas, le préjugé racial si tenace de l'homme blanc l'empêchait alors de reconnaître du génie à l'homme noir. Or, toute recherche historique suppose un minimum d'objectivité... et aussi de sympathie. Ce minimum a souvent fait défaut aux colonisateurs. Ces derniers, pour gouverner, avaient besoin de connaître l'homme africain et son milieu ; l'exploitation exigeait un minimum de connaissance des êtres et des choses, ce qui explique l'abondance d'études monographiques sur les peuples, les tribus, les villages africains. Cet effort conduisit naturellement les administrateurs vers la recherche historique. Ainsi de 1900 (fin de la conquête coloniale) à 1939 (début de la Seconde Guerre mondiale) naît une véritable école historique coloniale dont l'organe fut le *Bulletin du Comité d'Études Scientifiques et Historiques de l'A.O.F.* Une riche et abondante documentation fut réunie, des problèmes historiques importants furent soulevés souvent de façon polémique dans le bulletin. Et d'année en année, la bibliographie historique s'enrichit. Nous devons une dette de reconnaissance à ces pionniers et dans cette galerie coloniale il nous plaît de citer entre autres le gouverneur Maurice Delafosse qui, à la suite de nombreuses recherches, tenta une première synthèse dans son *Haut-Sénégal-Niger* (1912). Sa tentative eut le grand mérite de donner une vue générale sur les royaumes et empires qui se sont développés du IVe au XVIe siècle dans les pays sénégalo-nigériens. Maurice Delafosse donna une vigoureuse impulsion à la recherche historique en lançant plus d'un administrateur sur le terrain ; il contribua avec plusieurs à éclairer l'épineux problème de l'emplacement des capitales du Ghana et du Mali. L'œuvre de l'administrateur Charles Monteil ne fut pas moins importante, sa grande connaissance des traditions soudanaises nous vaut des œuvres remarquables, telle son étude sur Djenné, métropole soudanaise, des articles sur le Manding et sur bien d'autres questions{203}.

Enfin, il faut citer la parution en 1977 de *L'Empire du Mali. Contribution à l'histoire de l'empire du Mali (XIIIe-XVIe siècle). Limites, principales provinces et institutions politiques* de Madina Ly Tall, tiré de sa thèse soutenue à la Sorbonne en 1972 sous la direction de Raymond Mauny. Cette nouvelle synthèse, proche de l'histoire de Niane à différents égards,

privilégie une lecture assez littérale des sources. Le tableau est donc contrasté entre une recherche anglophone qui retourne au travail philologique et critique sur les sources arabes et une recherche francophone qui réédite ses classiques ou propose des synthèses à partir d'un socle de connaissances déjà relativement bien établi.

Rassembler les sources, confiner la recherche : le temps des recueils et des anthologies

Les sources arabes relatives au Sahel occidental médiéval, et incidemment au Mālī, étaient jusqu'ici éparpillées dans des publications orientalistes, des éditions arabes de maisons cairotes ou beyrouthines, des manuscrits ayant atterri – ballottés par l'histoire – aux quatre coins de l'Europe ou du bassin méditerranéen, ou encore dans des traductions souvent problématiques de la « bibliothèque coloniale ». Des historiens comme Raymond Mauny avaient déjà appelé de leurs vœux la constitution de corpus. En 1975, c'est d'abord le Père Blanc Joseph Cuoq qui publie son *Recueil des sources arabes concernant l'Afrique occidentale du VIIIe au XVIe siècle*. La préface élogieuse et dithyrambique de Raymond Mauny montre à quel point une telle entreprise était espérée. Joseph Cuoq fut bientôt imité en 1981 par *The Corpus of Early Arabic for West African History* de Nehemia Levtzion et John Hopkins qui proposent une sélection sensiblement différente, avec quelques nouveaux textes.

Ces *Recueil* et *Corpus* connaissent un succès immédiat dans la recherche et l'enseignement universitaires, s'imposant comme la porte d'entrée privilégiée de cette histoire. Ils débouchent aussi sur une sorte de paradoxe : alors qu'ils auraient dû inciter à la recherche de nouvelles sources pour être enrichis, l'impression donnée fut au contraire que le travail de découverte des textes était arrivé à son terme. Moins présente chez Jospeh Cuoq, qui propose d'ailleurs un addenda avec de nouveaux textes dans la réédition du *Recueil* en 1985, cette idée est en revanche exprimée dans la préface de la seconde édition du *Corpus*. Nehemia Levtzion choisit d'y mettre en valeur une citation extraite d'un compte-rendu écrit par l'historien Roland Oliver, cofondateur du *Journal of African History* et personnage clef de l'institutionnalisation de l'histoire africaine au Royaume-Uni, paru dans le *Literary Supplement* :

> Ici, en 372 pages d'une traduction claire en anglais, se trouve la somme de ce que les savants islamiques ont écrit à propos de l'Afrique de l'Ouest entre les neuvième et quinzième siècles. Des notes nécessaires à son évaluation et un index et glossaire détaillés facilitent l'usage comparatif... Le travail a été prodigieusement réalisé et *n'aura plus jamais*

besoin d'être fait à nouveau{204}.

Il existait pourtant d'autres textes arabes importants édités et traduits qui étaient disponibles et n'avaient pas été retenus – sans parler des autres textes qui attendaient d'être identifiés{205}.

L'histoire du Mālī médiéval s'écrit aussi à cette époque dans les grandes anthologies historiques sur l'Afrique de l'Ouest. Le projet *d'Histoire générale de l'Afrique* lancé par l'Unesco en 1964, fait paraître son quatrième volume en 1985 sous la direction de Djibril Tamsir Niane, qui se charge lui-même du chapitre sur le Mālī, nous l'avons vu. Sa contribution consacre son œuvre historique dans laquelle Niani fait toujours figure de capitale. Le catalogue monumental de l'exposition *Vallées du Niger* paru en 1993, dirigé par Jean Devisse (1923-1996), successeur de Raymond Mauny en Sorbonne, donne aussi l'impression que le temps d'un certain bilan était venu, comme si la « réalité objective » dont parlait Théodore Monod dans sa préface au numéro spécial de *Notes africaines* sur le Mālī en 1959 avait été atteinte : « L'histoire ne se fabrique pas. C'est une réalité objective à découvrir, à explorer, à décrire. Avec son vrai visage, et non celui que, consciemment ou non, parfois nous lui souhaiterions{206}. »

Cette impression d'être arrivé au bout d'une certaine logique de recherche, d'avoir épuisé les dossiers, entraîne à ce moment-là un certain ralentissement de la recherche française sur le Sahel occidental médiéval{207}. À partir des années 1980, une nouvelle génération d'historiens et d'historiennes se tourne vers l'étude d'autres périodes du passé ouest-africain, ou pour le Moyen Âge, vers d'autres régions du continent. Les deux dernières décennies du XXe siècle délaissent aussi la période sultanienne du Mālī pour des époques beaucoup moins investies. Dans le champ anglophone, la question de la capitale « primitive » du royaume de Mālī retient l'attention{208}, tandis que, côté francophone, le royaume tardif du Mālī, postérieur au sultanat, fait l'objet de questionnements nouveaux{209}.

Les historiens de la seconde partie du XXe siècle, malgré leur volonté de s'émanciper de l'historiographie coloniale, sont restés souvent embourbés dans la thématisation et la ligne narrative qu'elle avait forgées{210}. Pourtant, à rebours des idées de Théodore Monod, c'est précisément la focalisation sur la fabrique de l'histoire qui signifia un profond changement dans l'historiographie du Sahel et du Mālī médiévaux à partir de la fin des années 1990, provoquant un tournant tant épistémologique qu'herméneutique.

La nouvelle histoire du Mālī et du Sahel médiévaux

(années 1990-2000)

La critique renouvelée de la littérature orale

Depuis les années 1960, les traditions orales avaient acquis leurs lettres de noblesse grâce à d'infatigables défenseurs. Entre 1975 et 1977, trois colloques se tinrent (deux à Bamako, un à Niamey) autour du patrimoine oral relatif au Mālī[211]. Le premier, organisé par l'Association pour la recherche scientifique en Afrique Noire (ARSAN) créée en 1974 par la Société commerciale de l'Ouest Africain (fondation SCOA), fut organisé à Bamako du 27 janvier au 1er février 1975. Laissons à Djibril Tamisr Niane, interviewé par Pierre Herzberger-Fofana en 1989, le soin d'éclairer la façon dont l'événement fut reçu dans la communauté des historiens spécialistes de la tradition :

> – Le griot dans votre œuvre joue un rôle central, puisque vous vous considérez comme son interprète. Doit-on aujourd'hui remettre en cause son autorité, son savoir ou bien est-il pour l'historien un informateur de choix ?
> – L'exemple de Wa Kamissoko, griot originaire de Kirina, illustre de façon probante son rôle d'informateur ; ce dernier a travaillé avec un chercheur malien Youssouf Tata Cissé qui a recueilli sa parole et a pu ainsi intensifier ses recherches au Mali. Grâce à la fondation SCOA, qui avait initié un programme de recherches sur l'empire du Mali, il a été possible d'impliquer Youssouf Tata Cissé et son informateur Wa Kamissoko dans ce programme. En 1975 a eu lieu la première conférence de la SCOA à Bamako sur la tradition orale. L'originalité de ce colloque reposait sur la présence de chercheurs venant d'horizons divers autour du personnage central, Wa Kamissoko, le griot. Pour la première fois deux écoles se sont affrontées, l'école traditionnelle représentée par le griot, Wa Kamissoko et l'école moderne avec les chercheurs. Ce dialogue a été particulièrement fructueux, d'autant que le griot possède une connaissance encyclopédique de son milieu. Wa Kamissoko a pu répondre avec brio aux anthropologues, aux historiens et aux archéologues. Il a même indiqué des sites dignes d'être fouillés. À tous ceux qui voulaient connaître la culture et la civilisation mandingues, il a fourni d'abondants renseignements. Il a donné la véritable dimension du griot qui n'est pas seulement un chanteur de louanges, mais aussi un historien doublé d'un fin psychologue et possédant une forte culture. Avec Wa Kamissoko, les chercheurs ont eu la confirmation que le griot est véritablement l'informateur de choix pour connaître la société africaine – du moins, chez les peuples qui ont des griots. Grâce à lui nous avons pu lors du colloque de Bamako reconstituer la carte historique du vieux Mandé ; visiter certains sites situés entre Bamako et Kangaba, telle la fameuse montagne de Sibi que je décris dans l'épopée. Nous nous sommes rendus avec lui sur les lieux du culte des Camara. Ce griot a été un précieux informateur car il possède une connaissance profonde de la géographie historique. Ce colloque a confirmé l'image qu'on se fait du griot dans l'épopée mandingue, personnage central qui permet de découvrir la civilisation malinké. Dans le domaine littéraire, le griot apparaît comme un fin connaisseur de la langue. Il utilise une langue châtiée, quelquefois même précieuse. Certaines tirades de Wa Kamissoko sont de véritables poèmes. Il se peut que des recherches littéraires poussées révèlent d'autres dimensions du griot qui est un grand homme de culture[212].

Ces colloques marquèrent paradoxalement à la fois la consécration du tradionniste-historien et l'apparition d'une nouvelle critique plus anthropologique des textes oraux. La figure centrale de ces trois colloques est le « maître de la parole » Wa Kamissoko, *djeli* de Krina avec qui le chercheur Youssouf Tata Cissé travaillait étroitement au Manding depuis 1959, conférant à ses récits une historicité presque absolue{213}. La parole de Wa Kamissoko bénéficia d'un crédit idiosyncratique immense lors de ces colloques. Jean Rouch (1917-2004), réalisateur et ethnologue spécialiste des Dogons, présent en 1975, qui signa la préface de *La Grande Geste du Mali* intitulée « Quand les griots entrent à la Sorbonne », permet d'en rendre compte :

> Mais il manquait encore l'étape essentielle : le contact direct de ceux qui écrivent et professent l'Histoire avec les tenants de la tradition orale, le dialogue réel entre ces historiens de culture différente mais de même intérêt. Cette étape décisive, seule une fondation indépendante pouvait en prendre la liberté, tant une entreprise comme de celle Youssouf Cissé et Wâ Kamissoko était risquée, tant une rencontre comme celle de Bamako était une première aventure qui pouvait se solder aussi bien par l'échec que par un succès. Je n'oublierai jamais ce moment d'une très simple émotion : Wâ Kamissoko avait demandé la parole ; un mur de silence venait d'être abattu, la tradition orale venait de prendre directement la parole. Soudain, c'est comme si les climatiseurs s'arrêtaient de tourner, comme si la fenêtre s'ouvrait sur des odeurs d'harmattan ou de saison des pluies, sur les rumeurs du marché : le film quotidien, vu au travers des vitres fumées du micro-confort était muet et en noir et blanc et, tout d'un coup, il est en couleur, sonore et criant, comme au temps des comptoirs du Harrar où Arthur Rimbaud sous le *panka* grinçant surveille marchands et marchandeurs... [...] Et ce que Wâ Kamissoko nous a laissé comme message est de « rafraîchir l'histoire », de nous obliger, nous aussi, à la relire avec nos doigts, à en raviver les rouges, les blancs, les noirs, à ne jamais considérer que ce nous avions pu écrire était « l'Histoire », mais une histoire, une contribution à cette « histoire totale » qui, encore bancale, essaie de retrouver son fils dans nos méandres enchevêtrés. Et voilà que la seule parole d'un vieil homme de Krina a tout remis en question. Je pourrais en préciser l'instant : ce fut sans doute quand l'un d'entre nous s'étonna de ne pas entendre mentionner dans les traditions les noms des successeurs de Soundiata en dehors de Kankan Moussa. Wâ réfléchit et, très lentement, il répondit à peu près ceci : « Quand il ne se passe rien, ni guerre, ni conquête, ni famine, ni victoire, ni défaite, quand les chasseurs dépistent le gibier de brousse, quand les pêcheurs barrent le fleuve Djoliba de leurs grands filets, quand les petits paysans chassent à hauts cris les oiseaux des merveilleuses futaies du mil nouveau, c'était alors le rôle des griots de raconter les histoires d'autres temps terribles où les guerriers ravageaient les pays, où les villages brûlaient, où les hommes libres devenaient des esclaves. »{214}

Wa Kamissoko, présent en 1975 et 1976, disparut subitement à l'âge de cinquante et un ans en 1976. Il fut néanmoins toujours au centre des débats en 1977 par l'entremise de Youssouf Tata Cissé, qui diffusa l'enregistrement d'un entretien inédit entre le chercheur et le tradionniste. Au cours de ces trois ans, Wa Kamissoko introduisit de nouveaux éléments de l'histoire du

Mālī. Les plus remarquables sont le motif abolitionniste du règne de Sunjata Keita, absent de la version guinéenne publiée par Djibril Tamsir Niane et un récit complet racontant la légende noire de Mansa Musa, amorcée en 1976 et au centre de la narration en 1977[215].

La « révélation » de la face cachée et obscure du règne de celui à qui on associe l'apogée du Mālī mérite que l'on s'y arrête un instant. Kankou Moussa (Mansa Musa) est souvent associé à un autre personnage, Moussa le marabout, qui aurait lui aussi causé grand tort à la société du Manding en voulant imposer de nouvelles normes sociales islamiques de manière brutale. Moussa le marabout se distingua de la sorte au moment des funérailles de Sunjata. Paulo Fernando de Moraes Farias, présent au colloque de 1976, souligne que ces récits concentraient « tout ce qui est Islam sur Mansa Moussa et tout ce qui ne l'est pas sur Soudyata[216] ». Toutefois, il ne faut pas y voir une opposition tranchée entre l'islam allochtone et le paganisme autochtone alors dominant socialement, car ces deux pôles offraient en réalité une vision synchronique :

> La fonction primaire de l'opposition établie entre Soundyata et Kankan Moussa (Mansa Moussa) semble plutôt être de permettre des comparaisons fortement contrastées entre les deux et surtout entre les choses que chacun d'eux symbolise, et de ce fait de fonder une classification d'institutions sur des catégories internes de la civilisation du Manding[217].

Ce qui était reproché principalement à Musa était d'imposer une version personnelle de l'islam ne laissant plus de place aux rituels politico-religieux associés au pouvoir, qui cohabitaient jusque-là avec les pratiques musulmanes. S'y ajoutent une fornication excessive, l'élimination physique de ses détracteurs, la dilapidation de l'or sacré du Manding, des exactions contre le peuple et l'interdiction des cérémonies ancestrales[218]. En outre, son pèlerinage de 1324 serait en réalité son deuxième pèlerinage à La Mecque, après un premier suivi d'un séjour de sept ans dans la ville sainte, duquel il serait revenu encore plus intransigeant. Le second pèlerinage aurait été accompli dans le but d'absoudre ses péchés mais la dilapidation de l'or sacré aurait précipité le déclin de l'empire du Mālī[219]. Yves Person (1925-1982), professeur titulaire de la chaire d'histoire contemporaine de l'Afrique en Sorbonne à partir de 1971, se trouvait à Niamey en 1977 pendant ces débats autour de Mansa Musa. Son intervention invitait à porter un autre regard sur ces textes oraux :

> La tradition c'est une vue du présent sur le passé ! C'est le produit de l'évolution d'une société toujours vivante sans quoi il n'y aurait pas de traditions à recueillir... Mais dès l'instant où la tradition est une vue sur le passé d'une société vivante, eh bien, il est évident que cette tradition n'est pas fixe. [...] Alors il y a évidemment des périodes de

transformations plus ou moins rapides de la tradition, des périodes de grandes crises historiques ou sociales. À ce moment-là, la tradition peut se transformer profondément et se recristalliser sous une nouvelle forme... Alors tout cela évidemment doit être interprété en tenant compte de ce mouvement concret de l'histoire du peuple[220].

Pendant trois ans, était advenu un moment singulier que Djibril Tamsir Niane avait appelé de ses vœux en 1962 : la révélation d'informations tenues secrètes jusque-là par les *djeliw*. Au même moment se sont cependant immiscées les prémices d'une nouvelle critique de la tradition orale abordant avant tout ces textes comme des productions discursives sur le passé renvoyant davantage aux réalités sociopolitiques de leur présent d'énonciation.

Dès 1979, l'anthropologue Jean Bazin a contribué à montrer les mécanismes de fabrication des traditions orales et les limites de la méthode qui s'était mise en place dans les années 1960 pour en exploiter le contenu :

On pourrait, pour introduire un début d'ordre, distinguer deux modèles extrêmes : d'un côté une narration qui n'aurait d'autre fin que de communiquer un savoir du passé, qui donc n'aurait d'autre sens que son objet. De l'autre, le pur conte historique, où la référence au passé n'est plus qu'un instrument narratif, un pseudo-objet entièrement soumis à l'impératif du sens. Dans la pratique, chaque récit se tient quelque part entre ces deux pôles. Un doyen de lignage livrant ce qu'il sait de l'histoire de ses ancêtres se situe plus près du premier pôle. Cependant, la situation de neutralité artificielle qu'implique l'enquête ne doit pas faire oublier qu'a chance d'avoir été mémorisé de façon privilégiée précisément ce qui avait un sens dans une conjoncture pratique donnée (rivalités politiques ou foncières en lignages ou entre villages, etc.). Certaines métaphores usées (les « archives orales », le « vieillard qui est une bibliothèque »...) reflètent bien cette croyance illusoire et dangereuse en une sorte de conservation des souvenirs par simple inertie[221].

Cette lecture anthropologique prend un tournant plus marqué encore en 1999 avec l'ouvrage collectif *In Search of Sunjata. The Mande Oral Epic as History, Literature and Performance*, publication des actes de la *Sunjata Epic Conference* s'étant tenue du 13 au 15 novembre 1992 à l'université de Northwestern[222]. Dans l'introduction, Ralph Austen, pour expliquer le besoin de renouveler les études sur l'épopée, pointe le fait que la version guinéenne de Djibril Tamsir Niane avait perdu, suite au développement d'un courant d'étude sur la tradition orale malienne, sa revendication d'être la représentante de la voix authentique du Manding[223]. Ce n'est pas en tant que texte médiéval que le *Sunjata Epic* est ici retenu mais comme fenêtre sur le rapport à l'histoire dans la société contemporaine :

Bien que beaucoup de contributeurs (le directeur de l'ouvrage inclus) soient officiellement désigné comme historiens, aucun de nous ne traite le contenu textuel de l'épopée de *Sunjata* comme une source fiable indépendante pour reconstruire ce qui s'est effectivement passé dans le passé. À l'époque du travail pionnier de Niane, les universitaires avaient plus

de foi dans la valeur positive d'une telle version, même stylisée comme elle l'était, de la tradition relative à *Sunjata*, mais dans les dernières décennies nous sommes tous devenus beaucoup plus prudents. Cependant, pour les habitants du Manding auprès desquels les différentes versions de l'épopée ont été enregistrées pendant le siècle passé, le récit de *Sunjata* est « histoire » et une tâche de tout ce livre est d'explorer les formes de conscience historique articulées à de telles croyances{224}.

Le livre propose des problématiques innovantes, s'intéressant notamment à recenser les différentes versions existantes dont les variantes pouvaient s'expliquer par la microsociété qui les avait produites. Avant Djibril Tamsir Niane la plupart des versions récoltées par la « bibliothèque coloniale » proposaient des traductions en français et en anglais, sans le texte en langue d'origine et complètement coupées de leur contexte de production{225}. L'idée forte qui commence à être développée au début des années 1990 soutient que le traditionniste n'est pas le réceptacle passif d'un patrimoine oral qu'il apprend et transmet à l'identique, mais un intellectuel produisant une critique et une interprétation du passé{226}.

L'œuvre de Jan Jansen (né en 1962), consacrée presque entièrement à l'étude de l'épopée de Sunjata Keita, tient une place particulière dans cette nouvelle critique de la littérature orale. Âgé de trente ans lors de la *Sunjata Epic Conference*, la génération qu'il incarne, entrée dans la recherche dans ce nouveau contexte intellectuel, se distingue par une fréquentation assidue du terrain et un travail à partir de la langue d'origine. Il a montré que les récits de la geste de Sunjata, par leurs variantes tant diachroniques que synchroniques, étaient l'expression d'enjeux sociopolitiques{227}. Il fut le premier Occidental qui réussit à assister, à la dérobée, à la cérémonie du *Kamanbolo*. L'article qu'il a tiré de cette expérience démystifie quelque peu la dimension ésotérique de la cérémonie et l'idée d'une histoire tenue secrète, insistant sur le côté humain et pratique de la transmission de génération en génération{228}. Dans le sillage d'un Paulo Fernando de Moraes Farias qui appelait à considérer le traditionniste comme un « collège{229} », un travailleur de l'histoire au même titre que l'historien, Jan Jansen s'est interrogé sur les épistémès des traditionnistes, de l'arrivée des Français en Afrique de l'Ouest à nos jours – chronologie qu'il est possible de compléter en amont, notamment grâce aux travaux de Paulo Fernando de Moraes Farias.

Tout d'abord, il faut avoir à l'esprit que ce traditionnisme, en tant qu'institution, est à comprendre comme une performance entre un client et un patron, ce dernier étant à entendre dans une acception large qui va d'un souverain à un groupe social. Cette performance revêt en outre une dimension qui excède cette relation transactionnelle et relève d'un acte de

médiation. Fin observateur de son temps, le traditionniste actualise son discours pour répondre aux besoins de la société, ce qui explique pourquoi l'institution a traversé de si nombreux contextes politiques{230}.

Au moins trois configurations historiques de la tradition peuvent être distinguées. Premièrement, dans le contexte royal et aristocratique, jusqu'au XIXe siècle, le traditionniste fut, selon Paulo Fernando de Moraes Farias, autant un « chanteur d'éloges » (*praise-singer*) louant son patron qu'un « intellectuel organique »{231}. Les histoires récitées en public naissaient d'un compromis entre une mémoire historique officielle, celle du patron (une dynastie ou un lignage aristocratique) et une adaptation aux réalités sociales et politiques, d'une grande mutabilité, qui sollicitait la créativité{232}. Deuxièmement, selon Jan Jansen cette fois, l'arrivée des Français dans la région et leur quête d'éléments factuels (*hard facts*) dans la tradition orale, pour pallier les lacunes de la documentation écrite, a conduit à l'avènement de « l'ère des informateurs encyclopédiques{233} ». Cette « ère » ne fut pas limitée au temps colonial puisqu'à partir des indépendances, elle se déclina dans un modèle que Jan Jansen qualifie « d'unité de production académique de l'informateur encyclopédique + historien », dont les associations Djibril Tamsir Niane/Mamadou Kouyaté et Youssouf Tata Cissé/Wa Kamissoko sont, concernant l'épopée de Sunjata Keita, emblématiques{234}. Il en précise la substance :

> L'« ère des informateurs encyclopédiques » a duré quelques décennies. Cette ère se caractérise par l'ambition d'écrire une histoire de l'Afrique, de soutenir les processus de construction des nations, et par l'optimisme méthodologique attaché à l'usage de l'enregistreur cassette. Certains récits fournis par les informateurs encyclopédiques étaient, bien sûr, plus convaincants que d'autres. Les récits fournis par les informateurs encyclopédiques à propos de sujets pour lesquels il n'y avait presque que des ressources orales, comme les Ghana et Mali anciens, acquirent beaucoup de prestige et d'autorité{235}.

À partir de la fin des années 1990, Jan Jansen observe le basculement vers une nouvelle configuration qui tient pour beaucoup de l'adaptation à une forme de démystification de certaines croyances antérieures vis-à-vis de l'oralité. La démocratisation du coût des technologies d'enregistrement et la multiplication des cassettes, l'affaiblissement du paradigme des sources orales comme accès direct à la réalité du passé, et la reconnaissance de leur dimension coproduite entre un narrateur et un savant académique, comptent parmi les facteurs qui entraînent une nouvelle actualisation. Dans le contexte de l'essor de nouvelles logiques néolibérales, la question des héritages culturels et de la patrimonialisation acquiert graduellement une dimension commerciale. Les traditionnistes, en intellectuels créatifs médiateurs de leur temps, se sont alors adaptés à cette réalité nouvelle :

En attribuant une valeur marchande à la culture, l'agenda néolibéral a changé la culture, et par conséquent avec elle les récits des griots, en actif (*asset*). Cet actif génère une expérience du patrimoine qui inclut des problématiques d'appartenance, de sentiment et de tangibilité. Cela est une rupture avec l'ère de l'informateur encyclopédique où la culture n'était pas encore un actif, et où l'enquête sur la connaissance du passé et la compréhension de l'histoire d'une culture étaient les raisons pour lesquelles on consultait les griots. Par conséquent, les griots présents dans la recherche d'aujourd'hui sont ceux qui sont impliqués dans les processus d'acquisition de statuts de la part de l'Unesco (comme le regretté Namankoumba Kouyaté pour le Sosobala de Nyagassola, et Siriman Kouyaté pour la Charte du Manding/de Kouroukanfougan). Une préférence pour un patrimoine qui a une réalité matérielle dans le présent et qui diffère d'un groupe à l'autre a remplacé l'ancien besoin d'une histoire monolithique d'envergure nationale basée sur un passé glorieux. Et les griots rendent compte de cela{236}.

La question de la patrimonialisation des héritages attribués au Mālī est discutée plus bas. Revenons, à la lumière de ces travaux récents, aux récits extrêmement négatifs que Wa Kamissoko avait fait surgir sur Mansa Musa. Le grand *djeli* apparaît clairement comme un médiateur de son temps. Il n'hésitait pas en effet à prendre position et à mettre en perspective son savoir avec le contexte politique malien dans lequel il vivait. Le constat qu'il dressait fait penser fortement aux admonestations auxquelles se livraient les *djeliw* du XIVe siècle envers le pouvoir :

Les vrais déprédateurs, les pires fossoyeurs des valeurs du Manden ne sont pas ceux à qui l'on pense, mais les Malinkés eux-mêmes, car l'oubli de soi, de ses origines, de ses qualités et de sa dignité conduit aux pires reniements. C'est cela qui est mortel pour un peuple et c'est ce que je crains le plus pour mon pays{237}.
L'Afrique est de nos jours minée par un certain nombre de tares : la malveillance des gens vis-à-vis de leurs semblables, notamment des meilleurs d'entre eux ; l'abandon par les hommes au pouvoir d'un pays en friche et de ses habitants affamés et malades ; le délaissement par nos enfants des valeurs de civilisation léguées par nos ancêtres... C'est pour cela que ce qui se passe en Afrique depuis quelques années me rend si triste et si amer par moment{238}.

À l'aune de ces déclarations, je ne peux m'empêcher d'associer à Moussa le marabout et Mansa Musa, les deux calamités du Manding de son récit, un troisième Moussa, Moussa Traoré, qui prit le pouvoir par coup d'État en 1968 et se maintint au Mali jusqu'en 1991. Difficile de voir une simple coïncidence entre l'émergence d'une légende noire portant sur deux Moussa au moment même où la République du Mali traversait des moments difficiles sous la dictature d'un troisième Moussa qui avait mis fin aux espoirs de la révolution socialiste née de l'indépendance. Il est tentant d'y voir en creux un message politique et la capacité des *djeliw* à travailler l'histoire et à la convoquer au nom de la société, dans une longue tradition de critique subtile du pouvoir.

Tournant historiographique et tournant herméneutique : un nouveau chemin pour l'histoire du Sahel occidental médiéval à l'orée des années 2000

Au début des années 2000 deux jalons ont monumentalisé un faisceau d'idées et de pratiques jusque-là diffuses dans la littérature scientifique. Le premier, publié en 2000 par Pekka Masonen, *The Negroland Revisited. Discovery and Invention of the Sudanese Middle Ages*, a déjà maintes fois été mis à contribution au fil de ces pages. L'historien finlandais se livre à une étude historiographique et intellectuelle de la littérature historienne européenne du XIXe siècle aux années 1920 pour offrir une réflexion sur l'invention de ce champ d'étude, en déconstruire les mythes, les inventions et les lieux communs.

L'histoire du Sahel médiéval avait été en quelque sorte construite à l'envers. Elle avait produit des synthèses, dès 1841 puis en 1912, avant même de produire les sources sur lesquels elle aurait dû s'appuyer. L'arrivée des *Recueil* et *Corpus* donna finalement les outils de base pour penser son histoire. Ainsi, par ces entreprises de retraductions, les textes fondamentaux avaient été arrachés aux temps de l'orientalisme et de la colonisation. Ce mouvement s'accompagna d'un retour critique sur la constitution des ensembles conceptuels hérités de ces temps qui avaient inventé le Moyen Âge soudanien, dans le sillage des essais épistémologiques séminaux d'Edward Saïd (*Orientalism*, 1978) et Valentin Mudimbe (*The Invention of Africa*, 1988) qui avaient montré le chemin avec leur archéologie des idées ethnocentristes et coloniales de l'Europe. La déconstruction des savoirs constitués, proposée par Jacques Derrida en philosophie dans les années 1960, s'imposa peu à peu comme un nouveau paradigme dans l'approche historiographique{239}.

Dès les années 1980, des prototypes de réflexions à grande ampleur, consécutifs notamment à la différence constatée de l'écriture de l'histoire chez les Africains et les Occidentaux, se sont penchés sur les « historiographies africaines{240} ». À l'échelle des sciences sociales, des travaux appelèrent dès les années 1990 à une histoire sociale et culturelle des sciences, ou à un changement de regard sur les sources médiévales. Les études africaines furent évidemment attentives à ces évolutions, voire force de proposition dans ces grandes réflexions épistémologiques traversant la discipline historique. On trouve par exemple sous la plume de Pierre Toubert en 1998 une réflexion analogue à l'approche mise en pratique au même moment par certains historiens du Sahel médiéval :

> L'historien est aujourd'hui conduit à prendre une conscience de plus en plus aiguë du caractère structuré de la documentation dont il dispose. Nous sommes loin des présomptions néo-positivistes touchant à l'inertie du document, supposé offrir sa matière brute à une histoire assurée de ses recettes d'analyse critique. Aux vieilles métaphores désignant les « gisements documentaires » ou les « mines d'information » s'oppose aujourd'hui la conception d'un déjà-là de la structure dans le document, que nous avons proposé, avec Jacques Le Goff, de résumer par la formule du document-monument : « Le document n'est pas innocent. Il résulte d'un montage conscient ou inconscient de l'histoire, de l'époque, par la société qui l'a produit d'abord, mais aussi des époques successives pendant lesquelles il a continué à vivre, fût-ce dans l'oubli, pendant lesquelles il a continué à être manipulé, fût-ce par le silence. »[241]

Des travaux légèrement antérieurs à *The Negroland Revisited*, et non-cités par Pekka Masonen, montrent que l'approche réflexive sur la fabrique de l'histoire imprégnait déjà les études africaines. En 1998 paraissait ainsi une entreprise collective, entre anatomie et autopsie, passant au crible l'œuvre de Maurice Delafosse, éclairant avec profit les écrits maliens du « père » de l'africanisme français[242]. Il faut signaler aussi les travaux de l'historien Jean-Louis Triaud, spécialiste de l'islam de l'Afrique de l'Ouest qui soutient sa thèse en 1994 sur la confrérie de la Sanūsiyya et montre un intérêt précoce pour le Soudan occidental médiéval. Dans ce collectif de 1998, il propose un article qui met en évidence une idée présente également chez Pekka Masonen dans son *Negroland Revisited*, faisant de Delafosse l'un des instigateurs de l'africanisme[243]. Dans « Le nom de Ghana. Mémoire en exil, mémoire importée, mémoire appropriée », le même Jean Louis Triaud préfigure, à une moindre échelle, la méthode déployée par *The Negroland Revisited*, choisissant l'approche historiographique de déconstruction des savoirs pour mettre en perspective le poids des acteurs de l'histoire dans la constitution d'une littérature autour de la « question de Ghāna ».

Avec *The Negroland Revisited*, le Mālī médiéval est en prise à ces questions. Pekka Masonen contribue à établir le principe essentiel qui veut que pour faire une histoire véritablement décolonisée, il faut faire l'étude aussi bien des trajectoires intellectuelles des historiens que de leur production. En remettant chaque écrit dans son contexte, il devient possible de dégager les idéologies qui le sous-tendent et de travailler à déconstruire l'emprise de certaines idées sur des générations d'historiens[244]. La première partie de ce travail reflète la contribution de Pekka Masonen au « tournant historiographique » relatif au Mālī médiéval, que j'ai voulu prolonger au-delà des années 1920 où il s'était arrêté. Plus qu'un simple état de l'art sur une question, son livre a établi la nécessité d'une démarche réflexive sur la constitution des savoirs – et des différents modes d'intelligibilité les structurant – qui sont entre nos mains quand nous voulons aborder l'histoire

du Mālī médiéval.

Le second jalon est *The Arabic Medieval Inscriptions from the Republic of Mali. Epigraphy, Chronicles and Songhay-Tuareg History* de Paulo Fernando de Moraes Farias (2003). Sa réception dans le milieu des spécialistes lors de sa sortie donne une idée de la révolution intellectuelle qu'il portait{245}. C'est véritablement l'œuvre d'une vie qui est alors mise à disposition du public{246}. Le corpus épigraphique de la boucle du Niger y est colligé de manière exhaustive à travers quatre modalités (l'inscription elle-même, l'édition arabe, la version translittérée et la traduction en anglais). L'apport de ce corpus épigraphique est discuté dans la première partie, une étude historique de haute érudition qui fait dialoguer les inscriptions avec les chroniques arabes endogènes et la tradition orale songhay et touareg de la région.

Paulo Fernando de Moraes Farias s'appuyait sur une œuvre personnelle conséquente dans laquelle il s'était attaché à déconstruire des mythes historiographiques contemporains ou médiévaux, contribuant également à la « décolonisation » des savoirs – tel par exemple la partition entre une Afrique noire et blanche, absurde pour le Sahel occidental médiéval qui appartenait autant au monde berbère que soudanien, ou bien le mythe du commerce muet de l'or{247}. Il fut également, comme nous l'avons vu, un grand animateur de la nouvelle critique de la tradition orale{248}. Pour la première fois, il ne s'agit pas de confronter des sources de natures différentes (narratives, épigraphiques, orales) et porteuses de régimes de vérité leur étant propres pour en tirer un récit homogène réconciliant les différences{249}. En effet, les divergences présentées par le matériel historique mettent en réalité en évidence les logiques de fabrication des discours, révélant des enjeux intellectuels sous-jacents.

Ainsi, Paulo Fernando de Moraes Farias opère un véritable tournant herméneutique en considérant les chroniques de Tombouctou comme des interprétations originales du passé sahélien par des historiens locaux. Dès lors, elles perdent leur statut de gisements factuels neutres. L'historien brésilien propose une déconstruction du discours des chroniques qui révèle leurs projets intellectuels et politiques, ainsi que les méthodes mises en œuvre pour les édifier. Le sultanat du Mālī y est traité directement puisque le livre discute la chronologie de son occupation de la boucle du Niger, démontrant que les chroniques l'ont volontairement réduite et expliquant pourquoi. Ensuite, la réévaluation des chroniques de Tombouctou comme livres d'histoire proposant une reconstruction motivée du passé sahélien ouvre la possibilité d'interroger les pratiques de l'histoire dans la région au XVIIe siècle et la manière dont le Mālī du XIVe siècle était mobilisé dans la

culture historique de l'élite lettrée[250]. Avant *The Arabic Medieval Inscriptions*, des travaux avaient déjà entamé le réexamen des chroniques dites de Tombouctou[251]. Toutefois, en conceptualisant l'invention d'un « *Timbuktu tarikh genre* » au XVIIe siècle, Moraes Farias a démystifié et désacralisé des œuvres érigées en vitrine d'une histoire souffrant d'un manque de textes, et à ce titre préservées d'une herméneutique critique qui aurait pu ébranler leurs récits.

Toujours en 2003, une étude se situant dans cette même fibre herméneutique marque le grand retour d'Ibn Baṭṭūṭa au Mālī. Cette fois, il n'est plus question de s'équiper à nouveau de son itinéraire vers le Mālī pour tenter d'identifier l'emplacement de la capitale. Dans « Voyage aux frontières du monde. Topologie, narration et jeux de miroir dans la *Rihla* de Ibn Battûta », François-Xavier Fauvelle et Bertrand Hirsch abandonnent l'approche positiviste qui avait été privilégiée dans l'utilisation du texte pour interroger le voyage au Mālī en le replaçant dans l'économie de l'œuvre dont il est issu. En scrutant le projet littéraire de la relation de voyage, la structure et la logique interne du récit, les auteurs soulèvent pour la première fois la possibilité que ce voyage dans le sultanat de Mālī n'ait jamais eu lieu[252]. Le voyage au Soudan d'Ibn Baṭṭūṭa avait largement été traité jusque-là comme un isolat littéraire, déraciné de la grande œuvre dont il provenait – un phénomène touchant aussi d'autres textes compris dans le *Recueil* et le *Corpus*. Ce n'était bien évidemment pas l'intention des auteurs de ces collections de sources mais cela conditionna néanmoins incidemment l'interprétation de ces textes à l'aune seule de leur contenu. Cette nouvelle herméneutique reconnecte la partie au tout et prête un œil attentif à l'environnement intellectuel, au projet littéraire, à la vision de l'autre, du monde et du passé de cette totalité.

Le besoin vital d'archéologie

On ne sera guère étonné, étant donné la place donnée au passé médiéval de l'Afrique de l'Ouest à partir du XIXe siècle, que les fouilles archéologiques les plus médiatisées se soient concentrées sur des sites médiévaux ou supposés tels. Toutefois, si l'on considère l'immensité de la superficie concernée, force est de constater que les excavations demeurent très insuffisantes au Sahel, les conditions écologiques et sécuritaires ayant prévenu l'installation de mission dans la longue durée, parfois même avant 2012[253].

L'intérêt s'est d'abord porté sur les villes en pierre du Sahel, en raison d'une architecture plus familière aux Français et surtout car elles offraient au visiteur des vestiges encore visibles ou préhensibles. Le site contemporain de

Tegdaoust, abritant les ruines de la cité médiéval d'Awdaghust, commença à être investi en 1962, répondant à un appel du *Tableau géographique* de Raymond Mauny un an plus tôt{254}. Un autre site mauritanien prestigieux est celui de Kumbi-Saleh (République islamique de Mauritanie actuelle). Plus grand site connu à ce jour pour ce qui est de la superficie (environ 1 km^2) il est en général associé à la capitale du royaume médiéval de Ghāna. Ses ruines imposantes lui ont permis d'être repéré très tôt. En 1914, Albert Bonnel de Mézières y mène une mission d'envergure et bien financée. D'autres ont suivi au tournant des années 1950, celles de Paul Thomassey (1949-1950) et celles de Raymond Mauny et Georges Szumowski{255}. D'autres encore ont pris place dans le contexte postindépendance de la Mauritanie, celles de Serge Robert d'abord en 1975-1976 puis celles de Sophie Berthier en 1980-1981{256}. Malgré ces campagnes, des pans entiers du site sont encore en attente d'être exhumés. Il lui reste beaucoup à nous apprendre{257} ; nous savons en tout cas que le site était encore actif au XIVe siècle, au moment de l'hégémonie du Mālī.

Les fouilles de sites en banco se firent également plus systématiques à partir des indépendances. Bien qu'offrant moins de vestiges visibles, leur potentiel heuristique n'a rien à envier aux sites en pierre du Sahel. Entre 1977 et 1981, les campagnes de Rodrick et Susan McIntosh à Djenné-Djeno, ville ayant préfiguré la Djenné d'aujourd'hui, ont donné lieu à une littérature abondante et foisonnante sur le développement de l'urbanisation et les conséquences urbaines de l'arrivée de l'islam{258}. Le concept d'hétérarchie, mis en avant dans le développement du site, a notamment permis d'envisager un développement horizontal de la cité et non plus seulement vertical, impulsé par un pouvoir dominant{259}. Les sites de Gao-Ancien et Gao-Saney (ville contemporaine de Gao) sont un autre haut lieu médiéval pour l'archéologie. Prospectés par Raymond Mauny au début des années 1950, les sites ont été fouillés par l'équipe de Timothy Insoll en 1996, 1997 et 2000. Mais c'est à l'équipe de Shoichiro Takezawa et Mamadou Cissé qu'est revenu le bonheur de mettre en lumière en 2001 un imposant palais construit en pierre à Gao-Ancien et d'y découvrir un trésor archéologique préservé, témoignant d'une grande accumulation de richesses à Gao avant le XIIe siècle{260}.

La contribution de ces travaux archéologiques à l'enrichissement des connaissances sur l'histoire du Soudan occidental médiéval est immense. Néanmoins, elle ne concerne qu'indirectement le sultanat du Mālī à son apogée. Cela nous ramène à Niani. Comme l'a souligné François-Xavier Fauvelle, si Niani a pu connaître un tel destin en dépit de fouilles aux résultats peu probants, c'est en partie grâce à une absence de prospections et

de données alternatives sur la question{261}. Dans les années 2000, missions et prospections ont repris concernant le Mālī, avant la fermeture du terrain au début de la décennie suivante. L'archéologue Kevin MacDonald et son équipe, dans le cadre d'un projet sur le royaume de Ségou (XVIIe-XIXe siècle) ont mis à jour en 2005-2006, sur le site de Sorotomo, une ville dont les datations au carbone 14 ont livré des dates correspondant à l'influence du Mālī sur la région aux XIVe et XVe siècles{262}. L'analyse topographique a incité les auteurs à y voir davantage un lieu de pouvoir qu'un centre commercial et pourquoi pas une capitale oubliée. Peut-être s'agissait-il plutôt d'un siège provincial du pouvoir ? Le site présente les preuves matérielles d'un retrait et d'un abandon soudain de la cité, ce qui pourrait corroborer les sources narratives qui parlent d'un retrait rapide du Mālī de la région au milieu du XVe siècle.

Les archéologues maliens ont particulièrement été investis sur leur territoire national. On doit à Téréba Togola (1948-2005), docteur de l'université de Rice aux États-Unis et directeur national du Patrimoine Culturel du Mali de 1998 à 2005, de nombreuses fouilles dans la région du Méma. Il a aussi fait école. Mamadou Cissé, l'un des épigones de « l'école Togola », a travaillé en collaboration avec l'archéologue japonais Shoichiro Takezawa et d'autres archéologues maliens à la publication en 2016 d'un numéro spécial de la revue *Études Maliennes* intitulé *Sur les traces des Grands Empires : Recherches archéologiques au Mali*.

Le numéro présente de nouveaux travaux en lien avec le Mālī médiéval. C'est d'abord la vieille région du Méma qui retient notre attention, bien connue car centrale dans la geste de Sunjata Keita et mentionnée également par Ibn Baṭṭūṭa qui y passe en 1353. L'archéologie révèle qu'elle fut un grand centre de production céramique et de fabrication de tissu{263}. Les données indiquent que son activité entra en déclin vers la fin du XIVe siècle. Dès lors on comprend mieux pourquoi la région se distingue dans les sources médiévales, et son déclin donne du grain à moudre pour penser la situation économique du sultanat du Mālī à la fin du XIVe siècle. Une partie est ensuite dédiée aux prospections dans la région du Manding. Tenue pour être le berceau du Mālī, la région avait été très peu fouillée en dehors de Niani. On peut avancer plusieurs raisons pour cela : contraintes du terrain (arboré et vallonné), difficulté à repérer les sites, problème de la construction périssable en banco... Les résultats des campagnes à Niani invitent, nous l'avons vu, à rejeter l'hypothèse du site comme capitale du XIVe siècle. Pourtant, les travaux Władisław Filipowiak donnaient, en les prenant à rebrousse-poil, la possibilité de voir dans Niani un site postmédiéval et pourquoi pas la capitale, pendant un moment, du royaume tardif du Mālī. Le travail de

prospection et de fouilles préliminaires de Shoichiro Takezawa et Mamadou Cissé semble favoriser cette dernière hypothèse.

Un mot pour renseigner la méthode d'archéologie historique utilisée par les archéologues dans la région. Ils se rendent d'abord dans les villages pour prendre connaissance et recueillir des traditions orales susceptibles de permettre l'identification de sites alentours. La recherche de tells est privilégiée : ces éminences anthropiques déparent dans les zones planes et garantissent presque toujours de trouver dans le sol les traces matérielles et culturelles d'une occupation. Pour le moment, les sites fouillés au Manding par Mamadou Cissé et Shoichiro Takezawa convergent vers une même tendance : les couches stratigraphiques d'époque médiévale sont d'une grande pauvreté matérielle dans la région (absence d'activité du fer{264} et de traces matérielles montrant la présence du rattachement de la région au commerce transsaharien). La richesse matérielle se trouve davantage en surface, renvoyant plutôt à des périodes plus proches de nous{265}. En outre, partout où les récits oraux collectés indiquaient un site supposément médiéval, la datation a montré qu'il s'agissait de sites plus récents, signe de fixations tardives de ces récits autour d'eux{266}. Ainsi la relative marginalité de la région vallonnée du Manding à la période médiévale, dont parlait déjà François-Xavier Fauvelle dans le cas de Niani, paraît se confirmer{267}. Shoichiro Takezawa en conclut que les Mansas avaient très certainement dû quitter rapidement la région au XIIIe siècle pour s'établir ailleurs, au plus près du Méma, région économique stratégique et plus proche des ports caravaniers du commerce transsaharien{268}. Cela expliquerait, selon lui, pourquoi les Mansas furent globalement bannis des traditions orales (j'ajouterais : sauf pour y figurer négativement). On le voit, l'idée que le Manding est le foyer d'origine du Mālī ne s'abandonne pas facilement.

Si elle cherche parfois à confirmer des idées préétablies par d'autres sources, écrites ou orales, l'archéologie sape en réalité plus souvent qu'elle ne les renforce les échafaudages d'hypothèses et les paradigmes{269}. Je reviens juste après sur la question du Manding dans le cadre de la patrimonialisation de l'histoire du Mālī. Du point de vue de l'archéologie, le discours faisant du Manding le berceau du royaume de Mālī n'est en tout cas pas validé en l'état actuel des connaissances. En revanche, se pose l'hypothèse faisant de la région le refuge et le creuset où la mémoire historique liée au Mālī se fixa puis fut retravaillée pour être mobilisée dans de nouveaux contextes politiques postmédiévaux. Récemment, des recherches menées à Dô-Dugubani à l'ouest de Ségou, proposent d'y situer le royaume de Do (ou Daw), l'une des entités politiques génitrices du Mālī avec le royaume voisin de Kiri (associé au royaume de Malal). Les autres Dô (Dô-

Kangaba et Dô-Sankarani) prétendant à ce statut, situés dans le Manden, sont écartés[270].

L'histoire, lorsqu'elle accepte vraiment de dialoguer avec l'archéologie – au risque de s'en trouver déstabilisée –, y puise des ressources lui permettant de rafraîchir son questionnaire ou de réussir le pas de côté nécessaire pour repenser ses dossiers. Depuis un demi-siècle, l'archéologie a ainsi permis de repenser l'un des paradigmes les plus solidement établis qui faisait du grand commerce transsaharien le moteur premier de la formation et l'essor des grands États ou cités en Afrique de l'Ouest à l'époque médiévale. Les richesses que ce négoce permit d'accumuler furent certainement un facteur d'expansion, mais il ne doit pas cacher une capacité à mettre en valeur les ressources ouest-africaines et à s'adapter aux différents écosystèmes. L'agriculture, l'artisanat (céramique, tissu, etc.), le travail des métaux, la mise en place de réseaux commerciaux régionaux ou transrégionaux au sud du Sahara, sont autant d'éléments qui assurèrent à ces États une assise économique endogène, à une époque où le climat était plus humide qu'aujourd'hui[271]. C'est particulièrement le cas concernant le Mālī où l'or et le commerce transsaharien, dans le sillage du pèlerinage de Mansa Musa, ont occupé bien souvent le devant de la scène. Le contrôle des régions comme le Méma ou des vallées du Niger jouèrent certainement un rôle plus important dans la stabilité économique du Mālī sur le long terme que les flux du commerce transsaharien, qui profitaient surtout aux élites de ces sociétés (aristocrates, patriciennes ou commerçantes). L'archéologie spécifique à l'empire du Mālī n'en est à vrai dire qu'à ses débuts, mais elle peut, elle aussi, venir secouer et saper des bastions que les historiens tiennent pour acquis.

Histoire académique, histoire officielle et histoire néo-mythologique : le Mālī dans le monde d'aujourd'hui (depuis les années 2010)

La patrimonialisation de l'histoire du Mālī médiéval par la République du Mali

La question de la patrimonialisation de l'histoire du Mālī médiéval dans les Républiques du Mali et de Guinée est intimement liée à l'épopée de Sunjata Keita et à l'apparition de la « Charte du Manden », dite aussi « Charte de Kurukan Fuga »[272].

Tout commence incidemment avec Maurice Delafosse. *Haut-Sénégal-Niger* présente une version de la geste de Sunjata Keita où celui-ci est vainqueur de l'empereur Sosso Sumanworo Kanté à la bataille de Krina (ou Kirina) en 1235[273]. La date est inventée par l'administrateur français, et il n'est fait aucunement mention de la rencontre de Kurukan Fuga pendant laquelle une charte aurait été édictée par Sunjata Keita[274]. Par la suite, en 1960, Djibril Tamsir Niane publie son *Sunjata ou l'épopée mandingue*, traduction personnelle d'une version déclamée par Mamadou Kouyaté, traditionniste de Djeliba-Koro en Guinée. La charte n'y est pas citée, mais dans un des derniers chapitres, intitulé « Kouroukan fouga ou le partage du monde », Djibril Tamsir Niane qualifie ce partage de « constitution », sans donner l'équivalent en malinké, ce qui suggère qu'il pourrait s'agir d'une intervention de sa part dans le texte. Dans l'épopée, l'assemblée qui se tient à Kurukan Fuga après la victoire sur Sumanworo Kanté organise les interdits et les parentés à plaisanterie entre les différents clans[275]. La dernière étape préparatoire à l'apparition de la « Charte du Manden » se trouve dans l'œuvre de Souleymane Kanté (1922-1987). Le savant guinéen, connu pour avoir inventé en 1949 un alphabet mélangeant les alphabets arabe et latin, le N'ko, « a rédigé un "coutumier juridique" énumérant les 130 règles ou lois (*ton*) édictées par Sunjata Keita à Kurukan Fuga lors de l'assemblée constituante de l'empire du Mali[276] ». Suivant Maurice Delafosse, qui faisait partie de ses lectures appréciées, il fixa l'événement en 1236, soit un an après la date putative de la bataille de Krina[277].

C'est à partir de 1997 que commence le processus de fabrication de ce qu'Éric Jolly appelle sans équivoque « la production contemporaine d'une charte médiévale[278] ». En octobre 1997, un atelier du réseau des radios rurales a lieu dans la ville guinéenne de Labé. Il vise la mise en place d'un « projet d'archivage et de diffusion de la tradition orale grâce aux nouvelles technologies de l'information[279] ». Ce programme nommé ARTO, est lancé l'année suivante autour de l'épopée de Sunjata lors d'un « nouvel atelier régional de concertation entre traditionalistes mandingues et communicateurs des Radio Rurales[280] ». Il a lieu à Kankan dans l'est de la Guinée, organisé par Intermédia Consultants (Suisse), la Radio rurale de Guinée et le Centre d'études linguistiques et historiques par la tradition orale (CELHTO, Niger) sous le patronage de l'agence de la Francophonie. Du 3 au 12 mars 1998, neuf griots (Guinéens sauf un Sénégalais), des journalistes et hommes de média guinéens, maliens, burkinabés et des universitaires échangent et dialoguent. À l'occasion d'une soirée culturelle, les griots sont invités à déclamer ce qu'ils savent des lois édictées par Sunjata au cours de l'assemblée qui se tint à Kurugan Fuga. Naît un « texte constitutionnel »

organisé en 44 articles par Siriman Kouyaté, magistrat originaire de Nyagassola (Guinée) et frère cadet du détenteur du balafon supposé de Sumanworo Kanté{281}. Première conséquence, cette version marginalise celle de Souleymane Kanté et porte au premier plan celle du griot de Krina, feu Wa Kamissoko, représenté par l'historien Youssouf Tata Cissé – ce dernier fournissant un nouveau texte oral, le « Serment des chasseurs », qui daterait de 1222 et qui serait le texte matriciel de la charte de Kurugan Fuga (1236){282}.

La charte est publiée en 2006 par Siriman Kouyaté. Présentée comme la « Charte de Kurukan-Fuga » ou « constitution de l'empire du Mali », elle a l'apparence d'une constitution sur un modèle occidental. Son préambule permet une mise en contexte : celle-ci aurait été promulguée en 1236 après la bataille de Kirina. Mettant au centre la liberté comme motif de la reconquête de Sunjata Keita face au roi-sorcier Soumanworo Kanté, le texte acte la création d'un État fédéral émanant de la volonté du mansa suprême Sunjata Keita, abolit l'esclavage de traite et pose des principes de coexistence pacifique, des normes de tolérance, de respect et d'entraide{283}.

En juillet 2004, une Conférence internationale est organisée à Bamako dans le but d'élaborer les modalités de la validité scientifique de la charte, la version à diffuser, les choix éditoriaux liés à la publication et les utilisations patrimoniales{284}. À l'issue des débats, il est recommandé de proposer le classement de la « Charte de Kurukan Fuga » par l'Unesco.

L'affaire prend une nouvelle tournure en 2007 lorsque se tient à Bamako une réunion à l'initiative du ministère malien de la Culture. Youssouf Tata Cissé y présente le « Serment des chasseurs » sous « le label de "Charte du Mande" »{285}. En effet, du 31 mai au 3 juin 2007 à Bamako et Kangaba, au cours d'une des nombreuses rencontres que la publication de la charte avait suscitées, Youssouf Tata Cissé présente un nouveau texte recueilli en 1965 auprès de Fadjimba Kanté, patriarche des forgerons de Téguè-Koro et chef de la confrérie des chasseurs de cette localité du cercle de Kangaba. Il situe à Dakajalan (Mali), que l'historien David Conrad avait signalé comme un centre récent de production de récits historiques sur le Mālī médiéval{286}, la naissance de la charte :

> Selon lui [Fadjimba Kanté] « appelée d'abord Donsolu kalikan, "serment des chasseurs", puis Dunya makilikan, "injonction au monde", cette déclaration fut solennellement proclamée à Dakajalan, la première capitale de l'empire du Mali, sous le nom de Mandén kalikan, le Serment du Mandé. C'était le jour de l'intronisation de Soundjata Keïta, le fondateur de l'empire du Mali. Nous sommes fin 1222, et la grande comète dite comète de Halley illumine alors le ciel du Mali... ». On a donc désormais deux chartes du Manden, l'une recueillie en 1965, et l'autre « restituée » en 1998, la première datée de Dakajalan en 1222, la seconde de Kurukan Fuga en 1236{287}.

La patrimonialisation de cette histoire est d'abord passée localement par une signalétique et un marquage dans l'espace par le biais de plaques et panneaux commémoratifs et explicatifs. Elle a pris un tour plus symbolique en 2009. Du 28 septembre au 2 octobre 2009, s'est tenue à Abou Dhabi la quatrième session du comité intergouvernemental de sauvegarde du patrimoine culturel immatériel de l'Unesco. Le comité a inscrit sur sa liste représentative « La Charte du Mandén, proclamée à Kouroukan Fouga », donnant ainsi une légitimité historique au texte{288}. Francis Simonis a attiré l'attention sur le fait que le dossier de candidature qui a permis le classement de la charte véhiculait non pas la version de Siriman Kouyaté, comme pourrait l'indiquer le titre, mais celle de Youssouf Tata Cissé, que ce dernier appelle la « charte du Manden nouveau » dans la suite qu'il a donnée à *La Grande Geste du Mali* en 1991, et plus tard le « Serment du Mandé » dans une publication consacrée en 2003{289}. Le classement de la charte est allé de pair avec celui d'un autre lieu iconique de la tradition orale, comme le souligne Francis Simonis :

> Or Youssouf Tata Cissé est formel à ce sujet : cette « charte » ou ce « serment » a été édicté à Dakajalan ! L'Unesco a donc classé, sans s'être livré à la moindre expertise scientifique ou historique, un texte qui ne lui a même pas été communiqué et amalgame en un raccourci audacieux les deux versions concurrentes d'une « charte » dont personne n'est capable de dire ce qu'elle est vraiment ! Le classement de la « Charte du Mandén » en 2009 s'inscrit en fait dans un ensemble, puisqu'il est intervenu en même temps que celui de « la réfection septennale du toit du Kamablon, case sacrée de Kangaba ». [...] Avec le classement concomitant de ces deux éléments, le Mali s'octroie un avantage certain sur la Guinée qui avait obtenu en 2001 le classement de « l'espace culturel du Sosso-Bala à Nyagassola ». Ce classement avait été lourd de conséquence, puisqu'il tranchait indirectement un différend politique entre la Guinée et le Mali. Historiquement, en effet, le Sosso-Bala, balafon mythique de Sumawaro Kanté, rejoignait le domicile du *balatigui*, son gardien officiel, patriarche de la famille Dokala (Kouyaté). Or, contrairement à ce qu'affirme l'Unesco, Nyagassola n'est pas *le lieu* d'établissement de la famille Dokala, mais *l'un de ses lieux* d'établissement, le second se trouvant sur le territoire du Mali actuel. Cela ne posait aucun problème avant la colonisation européenne, et guère plus à l'époque coloniale où le Mali et la Guinée faisaient tous deux partie de la Fédération de l'Afrique occidentale française. Au cours des années soixante-dix cependant, alors que le balafon devait quitter la Guinée pour le Mali, le président guinéen Sékou Touré s'y opposa, et son homologue malien Moussa Traoré ne sut le faire changer d'avis. Le classement de « l'espace culturel du Sosso-Bala à Nyagassola » était donc une victoire guinéenne puisqu'il interdisait désormais définitivement le transfert du balafon au Mali{290}.

L'importance prise par la littérature orale dans l'écriture des romans nationaux guinéens et maliens a donc donné lieu à de fortes rivalités. Si la République du Mali avait perdu le balafon légendaire de Sumanworo Kanté, elle réussit à faire malienne la « Charte du Manden ». Éric Jolly et Jean-Loup Amselle ont bien montré à quel point nous sommes en présence d'une

« invention de la tradition ». Leur analyse en tant qu'anthropologues s'intéresse surtout aux raisons de cette invention et à ce qu'elle signifie socialement[291]. Gregory Mann, quant à lui, rappelle le rôle historique des traditionnistes, médiateurs pour la société : le passé était une nouvelle fois convoqué pour répondre aux aspirations du présent. Il s'agissait avec la charte, dans un contexte politique moribond de crise démocratique, d'offrir « un outil pour penser concrètement le processus du retour du pouvoir vers des communautés plus petites et les confédérations de villages[292] ». La fabrication de cette charte est donc profondément ancrée dans le difficile contexte malien post-dictature d'après 1991.

Toutefois, bien que les Républiques du Mali et de Guinée se soient adonnées à des luttes d'influence, il me semble que la conception d'une histoire partagée prédomine. Le 1er octobre 2010, lorsque fut célébré le cinquantenaire de l'indépendance du Mali à Kurukanfuga, une forte délégation guinéenne était présente quand le président malien d'alors, Amadou Toumani Touré, posa la première pierre d'un grand monument devant être bâti dans la désormais fameuse clairière[293]. Cette histoire, soutenue par les États, est devenue histoire officielle et partie prenante de leurs romans nationaux, renforçant la place centrale du Manden.

D'un autre côté, la recherche accumule les preuves invitant à déconstruire l'idée que la région fut le point de départ de l'aventure impériale du Mālī. Jan Jansen, dans une étude datée de 2015, a montré qu'entre 1650 et 1850, Kangaba était à la tête d'un petit royaume polynucléaire et contrôlait le Manden. Voisin du royaume de Ségou à qui il payait tribut, le petit royaume de Kangaba avait néanmoins réussi à défendre efficacement son territoire grâce à un habile système jouant sur les fleuves et les monts mandingues. Il contrôlait les mines d'or du Buré et s'était imposé comme un carrefour stratégique des réseaux de traite[294]. D'un point de vue extérieur, le royaume savait s'unir face aux menaces mais était agité d'intenses rivalités sur le plan intérieur. L'élite de Kangaba assurait en outre sa domination en s'appuyant sur un système de parenté symbolique à prétention statutaire où elle occupait la place dominante, ce qui lui était contesté par les autres chefferies. Cette parenté symbolique distribuant les statuts sociaux tirait sa légitimité précisément de la geste de Sunjata. La mémoire historique liée au Mālī, attachée à ce moment aux revendications politiques, encouragea l'émergence de plusieurs versions de l'épopée où les différents lignages se situaient favorablement.

On comprend mieux, dès lors, comment le récit a pu traverser les siècles : il ne perdit jamais sa pertinence sociopolitique. Jan Jansen propose un tableau séduisant à propos de ce chaînon manquant de l'histoire du Mālī.

L'épopée de Sunjata Keita telle que nous la connaissons aurait pris corps à cette période, lorsque l'origine du Mālī fut convoquée à un moment de recomposition politique suite à la disparition du royaume tardif du Mālī. Il convenait pour les lignages de se positionner comme les héritiers d'une tradition politique. S'il demeure incertain que le Manden fut un point d'origine, il apparaît plus certainement qu'il fut un point d'arrivée où la tradition politique royale du Mālī prit refuge, trouva une nouvelle vie, s'enracina, et fut travaillée pendant ces siècles. Ces conclusions – peut-être hâtives – s'appuient sur des travaux que Jan Jansen a nourris pendant vingt avant d'arriver à son étude sur Kangaba en 2015. Deux décennies plus tôt, constatant que l'héritage politique du Mālī était encore revendiqué dans les discours avant la conquête française, l'historien néerlandais avait entamé cette longue réflexion par une question volontairement provocante : « Est-ce que l'empire du Mali existait encore au XIXe siècle{295} ? »

L'afrocentrisme et les ors du Mālī médiéval

L'histoire du Mālī n'échappe pas à une mise en récit à des fins politiques, nationalistes ou identitaires. Si l'usage identitaire a concerné surtout la question de l'identité nationale malienne, qui devait être dotée d'une histoire commune dans laquelle le citoyen pouvait se retrouver, l'histoire du Mālī a subi une autre forme d'appropriation par un courant de pensée hétéroclite : l'afrocentrisme. Dans le petit opuscule qu'il a dédié à la question, François-Xavier Fauvelle passe en revue les questions qui ont animé les réflexions des nouvelles chapelles historiographiques très actives à partir des années 1990, qualifiées aujourd'hui d'« afrocentristes », suite à l'hostilité qui est la leur envers une histoire qu'elles dénoncent comme « eurocentriste » :

> L'homme est-il né en Afrique ? Ève était-elle noire ? La première civilisation fut-elle africaine ? Les civilisations mésopotamiennes ont-elles été « inventées » pour mieux diminuer les mérites de l'Afrique ? Les Égyptiens étaient-ils noirs ? La langue égyptienne est-elle apparentée aux autres langues de l'Afrique ? Le Sphinx représente-t-il un Africain noir ? Fut-il délibérément mutilé pour masquer l'évidence ? Les momies à cheveux crépus ont-elles été détruites dans le même but ? Cléopâtre était-elle noire ? Et la déesse Athéna ? Et Socrate ? Les Grecs ont-ils volé leur mythologie, leur philosophie et leur science aux Égyptiens ? Les Occidentaux sont-ils coupables de détournement d'héritage ? Les Africains ont-ils découvert l'Amérique avant Christophe Colomb{296} ?

Puisant dans les thèses diopiennes d'une falsification de l'histoire par l'Occident, mais pas seulement, cette pensée a ébranlé l'Amérique au XXe siècle, débordant bien au-delà du domaine académique, quand a paru *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilisation* de Martin Bernal en 1987, réédité dès 1991 en raison de son succès{297}. Le Mālī

médiéval y est mobilisé d'abord par la question de la « découverte » de l'Amérique avant Christophe Colomb. Un épisode rapporté par les *Masālik* d'al-ʿUmarī relate la façon dont Mansa Musa a accédé au pouvoir : le sultan malien raconte lui-même que le sultan qui le précédait avait envoyé une flotte pour qu'elle découvre ce qui se trouvait au-delà de la Mer environnante (l'Atlantique). Après qu'un seul homme fut revenu de la première expédition, le sultan décida de prendre la tête d'une nouvelle flotte et disparut à jamais, entraînant l'accession au pouvoir de Mansa Musa. En 1976, Ivan Van Sertima (1935-2009), professeur à l'Université de Rutgers dans le New Jersey, publie *They Came Before Colombus*, traduit aussitôt en français, qui connut par la suite vingt et une éditions et une appréciation non démentie dans certains milieux{298}. Ivan Van Sertima y « postule l'existence de deux périodes principales de contacts entre l'Afrique et le Nouveau Monde : vers 650 avant J-C environ, et vers 1311 après J.-C.{299} ». C'est la seconde qui nous intéresse ici. Se basant sur le passage d'al-ʿUmarī et partant du principe que la seconde expédition fut un succès :

> Van Sertima affirme que des « Africains noirs » introduisirent dans le Nouveau Monde les croyances mythologiques et religieuses relatives à Quetzacoatl et à d'autres dieux aztèques, et en particulier ceux qui sont associés aux marchands pratiquant un commerce à longue distance, les pochteca{300}.

L'historien mexicain Bernard R. Ortiz de Montellano précise que l'issue heureuse du voyage est finalement secondaire car il est peu probable, dans l'hypothèse où l'expédition serait parvenue en Amérique centrale, que les gens du Mālī aient eu une quelconque influence sur la culture aztèque qui se fondait sur une « matrice culturelle traditionnelle méso-américaine vieille de 3 000 ans{301} ». Toujours est-il que l'idée que les « Maliens » ont découvert l'Amérique avant les Européens a traversé l'Atlantique. On la retrouve par exemple dans le livre du journaliste ivoirien Serge Bilé, *Quand les Noirs avaient des esclaves blancs*, paru en 2008, qui met en couverture la célèbre image de Mansa Musa de l'*Atlas Catalan* de 1375{302}. Ce livre reprend pêle-mêle les idées afrocentristes les plus courantes sur l'Afrique de l'Ouest médiévale. L'exactitude des faits y importe peu, la démarche historienne est absente, et le propos vise surtout à restaurer le passé africain en renversant les distinguos classiques (barbarie/civilisation, etc.). L'ouvrage s'affiche également comme une réponse à la phrase prononcée en 2007 par le président français Nicolas Sarkozy lors du « discours de Dakar », selon laquelle « l'homme africain n'est pas assez entré dans l'histoire ».

L'autre dynamique afrocentriste qui touche au Mālī est la célébrité acquise par Mansa Musa depuis dix ans, sur internet et dans la culture pop. Le

13 octobre 2012, le site internet Celebrity Net Worth a mis en ligne une liste des personnes les plus riches de l'histoire. L'article fut révisé le 14 avril 2014 pour proposer la même liste ajustée à l'inflation. L'estimation de sa fortune s'accompagne d'une notice d'une grande approximation :

> Mansa Musa I du Mali est l'homme le plus riche de l'histoire avec une fortune personnelle de 400 milliards de dollars. Mansa Musa a vécu de 1280 à 1337 et a gouverné l'empire malien qui couvrait les Ghana, Tombouctou et Mali d'aujourd'hui en Afrique de l'Ouest. La fortune stupéfiante de Mansa Musa venait de la vaste production dans son pays de plus de la moitié des réserves mondiales de sel et d'or. Musa a utilisé sa fortune pour construire d'immenses mosquées qui se tiennent encore debout aujourd'hui, près de 700 ans plus tard. Son royaume et sa fortune n'ont pas duré longtemps après sa mort. Ses héritiers n'ont pas été capables de contenir les guerres civiles et les envahisseurs conquérants. À peine deux générations plus tard, sa fortune record mondial n'était plus{303}.

Le 30 juillet 2015, c'est au tour du magazine états-unien *Money* de proposer sa liste des personnes les plus riches de tous les temps. Kankou Musa (Mansa Musa) y occupe à nouveau la première place – cette fois sans estimation de sa fortune, jugée incommensurable. Ces deux listes ont par la suite essaimé de façon virale sur internet, se frayant un chemin aussi bien vers les sites afrocentristes, qui en ont fait un étendard de l'Afrique dominante, puissante et riche du passé (qu'il faudrait retrouver), que vers les sites d'information jugés sérieux{304}. Difficile de savoir ce qui a inspiré Celebrity Net Worth. Il semblerait que l'on doive à Richard Smith, professeur d'histoire du Ferrum College en Virginie aux États-Unis et diplômé en 1972 de la même université qu'Yvan Van Sertima (Rugters), d'avoir été parmi les premiers à répandre cette idée{305}.

Mansa Musa a fait en outre l'objet de deux chansons de rap, toutes deux intitulées « Mansa Musa ». La première est sortie en 2018 sur l'album Oxnard d'Anderson .Paak (huitième piste, en featuring avec Dr. Dre et Cocoa Sarai) et la seconde a été mise en ligne en 2018 par le rappeur Calid B (en featuring avec Limitless Soundz), déjà auteur en 2017 d'une chanson intitulée « Sundiata ». Si le titre d'Anderson .Paak n'a semble-t-il pas fait l'objet d'un clip, celui de Calid B est potentiellement un trésor pour sémiologues. La symbolique afrocentriste y est omniprésente (pyramides en fond par exemple), ainsi qu'une vision très afro-américaine de l'Afrique (« wakandiste » serais-je tenté de dire). Au prisme de ce façonnement états-unien, Mansa Musa devient pur symbole : celui d'une richesse proverbiale, de la puissance perdue ou volée à l'Afrique, mais surtout une fierté absolue pour l'identité afrocentriste panafricaine mondialisée qui se construit sur internet. L'inverse, en somme, des discours qui se développent en Afrique de l'Ouest à partir de la légende noire de Mansa Musa apparut à la fin des

années 1970.

La recherche sur le Mālī aujourd'hui (années 2010-2020)

Les différentes historiographies qui se sont succédé depuis le XIXe siècle et celles qui cohabitent aujourd'hui ne sont évidemment pas imperméables les unes aux autres. S'il fallait essayer de tracer des lignes de force dans la recherche actuelle, deux grandes tendances opposées pourraient être distinguées pour l'histoire du Mālī et du Sahel occidental médiéval en général. Une première dichotomie sépare celles et ceux qui ont lu les trois dernières décennies de travaux – majoritairement en anglais – intégrant déconstruction historiographique et herméneutique critique des sources, et ceux qui ont fait l'économie de cette littérature anglophone. Une seconde, d'un point de vue narratif, oppose les tenants de la méthode critique qui, épousant en quelque sorte la spécificité du régime documentaire, privilégient des approches monographiques ou fragmentaires, à celles et ceux qui opèrent plutôt un retour au grand récit sur le Sahel occidental médiéval.

À l'orée de la décennie 2010, comme le souligne Bertrand Hirsch, le champ francophone était relativement « désertifié{306} ». La recherche était alors assurée par des historiens qui n'avaient pas fait de thèses sur l'Afrique de l'Ouest médiéval, y étant venus plus tard ou bien s'y intéressant en parallèle de leurs travaux principaux. Ainsi, concernant les travaux situés dans les tournants historiographique et herméneutique, de ceux de Jean-Louis Triaud, auteur d'une thèse sur la confrérie de la Sanūsiyya aux XIXe et XXe siècles, et de François-Xavier Fauvelle, auteur d'une thèse sur les récits de la rencontre entre Europe et Afrique du Sud. Ce dernier, titulaire de la première chaire d'histoire et d'archéologie des mondes africains au Collège de France depuis 2018, est aujourd'hui la figure de proue médiatique et académique française de cette histoire. Son *Rhinocéros d'or. Histoires du Moyen Âge africain*, sorti en 2013, a été conçu selon une logique narrative fragmentaire, reflétant le caractère éclaté du « régime documentaire » médiéval africain. En interprétant isolément des extraits de textes médiévaux, connus ou méconnus, se rapportant à différentes parties de l'Afrique, c'est une histoire par petites touches qui dessine des Moyens Âges africains. Ce livre montre que cette histoire peut être récit sans qu'il soit nécessairement continu.

Sur l'autre versant, se trouvent des historiens et historiennes non spécialistes, ou des journalistes, qui proposent des écrits oscillant sur la ligne de partage recherche/vulgarisation. En 2015, dans « Transmettre l'histoire de l'Afrique », Bertrand Hirsch a passé en revue quelques-uns des problèmes

posés par ces publications qui occupent aujourd'hui le devant de la scène éditoriale et médiatique, parlant d'une histoire « maltraitée ». L'un des exemples les plus emblématiques qui y est mis en exergue est la déclaration de Jacques Le Goff, éminent médiéviste français, qui affirma en 2013 dans *Le Monde* qu'à sa connaissance « le seul troc aux XIIe et XIIIe siècles est celui des Occidentaux, qui, en mal d'or pour frapper leur monnaie, vont aller au sud du Sahara troquer de la pacotille contre des pépites ou des lingots{307} ». Passons sur les deux anachronismes bien expliqués par Bertrand Hirsch (concernant la présence d'Occidentaux au sud du Sahara à cette période et la « pacotille »). Le fait est que, concernant l'histoire de l'Afrique, demeurent de curieuses affirmations, détectées immédiatement par les spécialistes comme erronées, et qui seraient rédhibitoires si elles étaient énoncées dans un champ d'histoire européenne.

Les exemples énumérés n'épargnent pas le Mālī médiéval qui est loin d'échapper à cette « maltraitance ». Ainsi, dans *Les Manuscrits de Tombouctou. Secrets, mythes et réalités*, publié par le journaliste Jean-Michel Djian en 2012, Kankan Moussa (Mansa Musa) est un « souverain du Songhay ». La lecture de l'architecture soudanaise reprend aussi un vieux lieu commun de l'historiographie coloniale qui y voyait un apport extérieur datant du XIVe siècle, idée pourtant réfutée depuis longtemps{308}. S'appuyant sur une littérature datée, souvent coloniale, Jean-Michel Djian reprend aussi des idées afrocentristes, tout en empruntant à l'historiographie nationaliste – il présente par exemple la charte du Mandé comme un texte historique médiéval{309}. Sans parler des fantasmes sur les manuscrits de Tombouctou qui égrènent les pages alors qu'une littérature neuve sur la question ne manque pas{310}.

Des historiens de l'Afrique perpétuent également les vieilles idées contredites par la recherche récente. Francis Simonis, qui signe un livre de synthèse sur le Soudan occidental suite à son inscription aux programmes d'histoire des classes de cinquième au collège en 2011, continue par exemple de présenter Niani comme la capitale du Mālī au XIVe siècle{311}. Depuis 2010, cet auteur d'une thèse sur la présence française dans la région de Ségou à l'époque coloniale a commencé à publier régulièrement sur le Mālī médiéval, surtout sur les problèmes posés par la « Charte du Manden ». Si le ton de ses articles sur cette charte s'avère plutôt critique, l'histoire du Mālī qui y figure par ailleurs s'appuie sur une littérature secondaire antérieure aux tournants historiographique et herméneutique. Un exemple se trouve dans un dossier dirigé en 2015 par Catherine Coquery-Vidrovitch, « Les empires africains, des origines au XXe siècle », dans *Cahiers d'histoire*. Dès l'introduction, on ne manque pas de s'étonner lorsque Catherine Coquery-

Vidrovitch attribue à l'historien Jean-Pierre Chrétien le fait d'avoir forgé l'expression « âge d'or africain » pour la période médiévale dans une publication de 2014[312] – nous avons vu que la notion était déjà massivement mobilisée par les historiens ouest-africains dès les années 1950. L'abstract de l'article de Francis Simonis dans le dossier, « L'Empire du Mali d'hier à aujourd'hui » situe le pèlerinage de Mansa Musa en 1325-1326[313]. La bibliographie proposée pour l'étude ignore complètement les travaux anglophones, comme le travail si important sur les chroniques de Tombouctou. Fait intéressant, il reprend l'idée de Wa Kamissoko d'un déclin du Mālī après Mansa Musa en raison de la faillite que son règne aurait occasionnée, contredite pourtant par plusieurs sources arabes du XIVe siècle. Aux côtés de l'ambivalence affichée dans le rapport à la littérature orale, entre répercussion de certaines idées et rejet de la Charte du Manden comme médiévale, c'est finalement une histoire assez éloignée de la recherche actuelle qui se déploie et reproduit un socle ancien de connaissances à peine revisité sur le Mālī[314].

Du côté anglophone, l'année 2018 a vu la parution de deux livres événements assez représentatifs des deux tendances actuelles de la recherche. D'une part, le livre de mélanges offert à Paulo Fernando de Moraes Farias dirigé par Toby Green et Benedetta Rossi, *Landscapes. Sources and Intellectual Projects of the West African past*, a rassemblé un grand nombre des spécialistes de l'histoire de l'Afrique de l'Ouest jusqu'au XIXe siècle[315]. D'autre part, Michael A. Gomez a publié *African Dominion. A New History of Empire and Medieval West Africa*, suscitant immédiatement de nombreux débats.

L'histoire du Mālī est fortement représentée dans *Landscapes* à travers les sections sur les littératures écrites et orales ou encore l'archéologie. L'histoire qui s'y montre, sous forme d'essais au ton résolument épistémologique, tient tout à la fois de la nouvelle critique de la tradition orale, des fruits de la recherche récente sur les manuscrits arabes ouest-africains et du rapport repensé de l'archéologie à l'histoire. L'histoire du Mālī y apparaît coproduite, par les disciplines académiques certes, mais surtout par toute une foule d'intellectuels du passé, historiens ou non, ceux de nos sources, dont il faut étudier le contexte d'activité autant que les périodes parfois plus anciennes auxquelles leurs écrits renvoient. L'accumulation de traces sur le Mālī ne se déroule plus sur une bande temporelle linéaire, elle passe par des effets de seuil, des pôles historiographiques qui la retravaillent. Si bien qu'une connaissance ainsi constituée nous apprend parfois davantage sur la personne qui l'a produite et son environnement intellectuel, l'objet considéré devenant le récipient d'un

contenu dissimulé en creux, qu'il faut dénicher.

La tentation de conter l'histoire du Sahel occidental médiéval sous la forme d'un grand récit sans solution de continuité n'a pas pour autant disparu. *African Dominion. A New History of Empire and Medieval West Africa* marque son grand retour. Le livre a rencontré un certain nombre de critiques de la part des spécialistes tant de la littérature orale que des sources arabes{316}. Il faut dire qu'il avait de quoi déstabiliser. En effet, Michael Gomez rejette globalement les travaux anglophones des vingt dernières années et renoue avec une narration par le haut, suivant la succession des États, des dynasties et des souverains. Du point de vue des traditions orales, l'épopée de Sunjata est abordée comme un texte hybride auquel il applique une méthode censée en extraire la substance médiévale. L'herméneutique n'est pas celle d'une prise en compte de l'environnement et du projet intellectuel des sources, ni d'une critique qui interroge les régimes de vérité qui les caractérisent. La grille de lecture est fortement pénétrée par l'historiographie états-unienne contemporaine de la fin du XXe et du début du XXIe siècles, analysant cette histoire à travers les concepts de *race*, *ethnicity* et *gender dynamics*.

Le projet global que porte le livre est explicité en introduction. Dans un contexte où la nouvelle histoire mondiale des empires continuait à accorder une place négligeable aux grands États africains avant le XXe siècle, il s'agissait de donner à l'Afrique de l'Ouest la place qui lui revenait de droit{317} : « Le résultat est une nouvelle réinterprétation complète de l'histoire précoce et médiévale de l'Afrique de l'Ouest, facilitant sa relocalisation de la périphérie vers le centre de l'histoire mondiale{318}. » Cet objectif explique la nécessité d'avoir recours au langage véhiculaire et conceptuel de l'histoire impériale mondiale. S'y ajoute la nouveauté de questionnements travaillant plutôt nos sociétés d'aujourd'hui projetés sur le passé. Le succès de l'ouvrage, primé et encensé malgré les réserves des spécialistes, démontre le pouvoir d'attraction de cette histoire lorsqu'elle présente un « *narrative* » rendu intelligible à l'histoire mondiale et dépourvu des dédales conceptuels d'une œuvre complexe et exigeante comme celle de Paulo Fernando de Moraes Farias. Difficile de savoir si cette forme discursive, chatoyante des lumières de son époque, est appelée à s'inscrire ou non dans la durée.

* * *

Depuis vingt ans, l'offre disponible pour le public concernant l'histoire du Mālī s'est donc considérablement diversifiée. Alors que la recherche a su

mettre à jour de nouvelles sources et élaborer des modes de questionnement novateurs, le Mālī médiéval est peu à peu sorti de la confidentialité dans l'histoire mondiale, au point d'être tombé aujourd'hui dans le « domaine public ». En témoignent les différentes attitudes vis-à-vis de Mansa Musa : étendard de fierté dans les discours afrocentristes ; sujet, au contraire, d'une contre-légende qui se développe à partir du Mali contemporain à mesure des difficultés sociopolitiques et du renforcement de la figure de Sunjata Keita comme point nodal du roman national ; tandis que d'autres s'attachent à enrichir la connaissance de son règne à partir de l'époque médiévale et à proposer un récit s'appuyant sur le contexte du XIVe siècle{319}.

Ces historiographies parallèles tracent leurs propres sillons et visent des publics différents. Toutefois, elles revendiquent chacune autorité et véracité. L'internet ou un soutien étatique peuvent ainsi constituer des plateformes puissantes pour faire valoir *une* vision de l'histoire{320}. Les récits issus de la recherche académique, moins accessibles car gisant souvent derrière des barrières payantes sur Internet ou dans des publications de plus en plus chères, parfois difficiles à comprendre sans formation historienne, ont indéniablement perdu du terrain face à ces nouvelles formes d'histoire au pouvoir de séduction considérable. Si l'histoire académique conserve un certain crédit social, il y a loin du temps de son monopole sur le Mālī.

Conclusion de la première partie

> Il suffit que nous parlions d'un objet pour nous croire objectifs. Mais par notre premier choix, l'objet nous désigne plus que nous le désignons et ce que nous croyons nos pensées fondamentales sur le monde sont souvent des confidences sur la jeunesse de notre esprit. Parfois nous nous émerveillons devant un objet élu ; nous accumulons les hypothèses et les rêveries ; nous formons ainsi des convictions qui ont l'apparence d'un savoir. Mais la source initiale est impure : l'évidence première n'est pas une vérité fondamentale. En fait, l'objectivité scientifique n'est possible que si l'on a d'abord rompu avec l'objet immédiat, si l'on a refusé la séduction du premier choix, si l'on a arrêté et contredit les pensées qui naissent de la première observation. Toute objectivité, dûment vérifiée, dément le premier contact avec l'objet. Elle doit d'abord tout critiquer : la sensation, le sens commun, la pratique même la plus constante, l'étymologie enfin, car le verbe, qui est fait pour chanter et séduire, rencontre rarement la pensée{321}.

Le poids des historiens dans l'histoire du Sahel occidental médiéval, en raison d'un régime documentaire lacunaire et fragmenté, se fait sans doute plus sentir que dans d'autres champs d'étude. La grande marge de manœuvre laissée à l'interprétation et la singularité des sources narratives (externes à l'époque médiévale et au minimum éloignées de trois siècles quand elles sont

internes) fait que l'idéologie semble y être plus marquée. On aura ainsi observé une certaine propension de cette histoire à se faire mythe, au sens que Roland Barthes a donné à ce concept, c'est-à-dire à être « une parole qui est un message[322] ».

Dans les dernières lignes de ses *Mythologies*, Barthes déplorait deux impasses du discours historique : ou bien il pose un réel entièrement perméable à l'histoire (lire : au présent), ce qui revient à l'idéologiser, ou bien il pose « un réel finalement impénétrable, irréductible » ce qui revient à le poétiser. « J'entends par poésie, d'une façon très générale, la recherche du sens inaliénable des choses[323]. » Le langage poétique de la littérature orale se rapportant à Sunjata Keita, qui se veut histoire, revendique cette dimension d'inaliénabilité, d'intangibilité, à travers les siècles. Sa patrimonialisation lui confère à ce titre une forme d'inaliénabilité institutionnelle. Pourtant, l'histoire n'est jamais qu'un mouvement, qui se déplace avec le présent qui l'enferme. D'une certaine manière, elle est condamnée à se faire mythe, puisqu'elle doit être capable de transmettre son message à un présent qui évolue sans cesse. La déconstruction des mythes entraîne donc nécessairement la création de nouveaux qui les remplacent. Le passage de l'historiographie coloniale à l'historiographie ouest-africaine des années 1960 en est l'un des exemples les plus parlants. En voulant décoloniser et se réapproprier leur histoire, les historiens ouest-africains ont remplacé des idéologies par d'autres, nationalistes, panafricanistes ou ethnocentristes. Il était toujours question de faire passer un message. Il est frappant de constater que les histoires aux messages proclamés haut et fort résistent moins bien au temps. Dès lors qu'elles sont démystifiées, elles perdent de leur pertinence. Après tout, les praticiens de l'histoire ne nourrissent pas une grande appétence pour les « histoires serves[324] ».

Comment alors écrire une histoire déprise de mythes ? Le travail de l'historien établit bien des faits et dates, points sensibles d'ancrage au passé, que l'on peut énumérer en liste ou sur des frises. Toutefois, sans discours pour les expliquer et les agréger ensemble afin de les rendre intelligibles, l'histoire perdrait vite de son intérêt. Comment, donc, faire aussi exister cette histoire en dehors de mythes aux messages trop envahissants ?

Il me semble qu'il faille au préalable réaffirmer une condition, qui peut paraître évidente, qui est d'accepter d'opérer une rupture nette entre notre présent et ce passé[325]. Cela revient à considérer certaines sources contemporaines comme des discours du présent sur le passé et non plus comme des textes venus tout droit du fin fond du Moyen Âge. Cette remarque ne leur enlève rien de leur historicité et de leur potentiel heuristique pour certaines lignes de questionnement. Mais il faut accepter

que beaucoup de ce passé a été perdu et n'est pas récupérable.

Ensuite, grâce aux disciplines avec lesquelles elle entretient des relations étroites et anciennes, philologie, épigraphie, archéologie, philosophie et anthropologie, l'histoire peut trouver les outils lui permettant de repenser ses questionnaires. C'est en effectuant un retour à l'épigraphie et à la philologie arabe que l'histoire de la grande région de la boucle du Niger a pu être renouvelée en profondeur depuis vingt ans.

Enfin, une approche réflexive et déconstructiviste doit accompagner le travail herméneutique, interrogeant les savoirs constitués et sa propre méthode. Le discours historique ne peut pas, et ne pourra jamais sans doute, proposer un réel imperméable à l'histoire. Il va continuer, à un niveau incompressible, à produire des mythes qui dureront tant que leurs messages rencontreront leur cible. En attendant, il me semble que la recherche conjuguant les trois points énoncés à l'instant a trouvé un certain équilibre, compromis du moment qui n'a pas encore fini, à mon sens, d'épuiser son capital heuristique.

Deuxième partie

Du bilād al-Sūdān au bilād al-Takrūr

Historiographies arabisantes et mises en écrit du passé dans l'Ouest africain postmédiéval

> Beaucoup se sont demandé quand donc l'histoire moderne était née. Pour les uns, ce furent les professeurs du XIXe siècle qui la tinrent sur les fonts baptismaux ; pour d'autres, ce furent les philosophes et les érudits du XVIIIe siècle ; pour d'autres encore, les juristes de la seconde moitié du XVIe siècle ; et pour beaucoup, les humanistes de la Renaissance. On me forcerait à répondre, je dirais que, si l'histoire moderne est discours, peut-être bien que les humanistes de la Renaissance ont largement contribué à son développement. Mais si elle est érudition, c'est dans les monastères, aux alentours de 1100, qu'elle est assurément née. Mais je ne répondrai pas à cette question. Car elle suppose une rupture entre une histoire qui serait ancienne et une autre qui serait moderne. Et tout mon livre a au contraire tendu à montrer, à travers les âges, la continuité de l'effort historique, la solidarité de tous ces historiens qui ont voulu retrouver, à tout le moins conserver, et dire le passé[326].

Lorsque Bernard Guénée propose quelques pistes pour essayer de définir un tournant moderne de l'histoire, c'est en fin de compte pour mieux écarter l'idée et souligner « la continuité de l'effort historique ». Son raisonnement prend l'exemple de l'Occident médiéval, mais la recherche d'une rupture « moderne » dans l'écriture de l'histoire a concerné d'autres espaces.

Il est peu dire que l'Afrique a beaucoup souffert du concept de modernité. Du point de vue de la périodisation, en Europe et jusqu'à tard au XXe siècle, alors que le « vieux continent » entrait dans les temps modernes à partir des grandes navigations de la fin du XVe siècle, l'Islam et l'Afrique de l'Ouest

seraient entrés dans une ère de déclin à laquelle la colonisation devait putativement remédier. De nombreux travaux abordent aujourd'hui la modernité, en tant que concept occidental, comme une mythologie. L'un de ses mythes les plus puissants, pour l'histoire monde, est celui des « grandes découvertes » ayant permis conceptuellement de séparer la culture européenne du reste du monde{327}. Une de ses conséquences la plus commentée a été ce sentiment partagé en Europe de pouvoir dire le monde en général, et l'Afrique en particulier, à partir de ses propres systèmes de valeur, de sa propre culture politique. Bref, un ethnocentrisme en lequel s'enracine, selon la formule de Souleymane Bachir Diagne{328} :

> Une vocation anthropologique auto-proclamée de l'Europe qui, en effet, a eu le sentiment qu'il lui revenait d'aller étudier les autres cultures et de les expliquer à elles-mêmes pour les leur faire comprendre mieux qu'elles ne s'étaient comprises{329}.

La critique de la modernité comme favorisant la constitution de savoirs sur les sociétés extra-occidentales imprégnés d'idées ethnocentriques ou coloniales, a eu des conséquences profondes sur l'histoire de l'Afrique de l'Ouest avant le XIXe siècle. Par exemple, le Sahara est véritablement réhabilité comme espace historique et producteur d'histoire depuis deux décennies seulement{330}. L'idée de modernité, en tant qu'ayant supposément permis une rupture épistémologique dans l'histoire au sens bachelardien, a eu pour autre effet de plaquer une certaine lecture sur la production historique ouest-africaine endogène. Cette deuxième partie, à l'instar de Bernard Guénée, s'inscrit également en faux contre l'idée que les historiens ouest africains ayant écrit avant le XIXe siècle aurait été « moins » historiens que ceux de la période suivante. Chaque historien s'inscrit dans une épistémè propre reflétant une époque, un courant de pensée ou un milieu d'écriture et une construction intellectuelle qui influe sur sa lecture du passé à un niveau irréductible.

La partition entre une « histoire prémoderne » et une « histoire moderne » a affleuré dans les études sur le Sahel occidental. Dans son *Negroland Revisited*, Pekka Masonen désigne la production historique écrite avant le XIXe siècle par le terme de « préhistoriographie{331} ». Sa délimitation d'un « avant » et d'un « après », qui correspondrait globalement à l'académisation de la discipline en Europe, provient certainement de l'acception que l'historien finlandais donne à la notion d'« historiographie », sans toujours la préciser, celle d'une réflexion épistémologique et critique sur la discipline historique et ses méthodes. Paradoxalement, au regard de son patient travail de déconstruction des savoirs historiques constitués sur le Sahel occidental médiéval, Pekka Masonen invite à interroger cette rupture symbolique située

au XIXe siècle. En effet, les discours historiques produits sur le Mālī médiéval au XIXe siècle et au début du XXe siècle posaient de sérieux problèmes tant idéologiques qu'épistémologiques qui ont largement motivé la mise en chantier de *The Negroland Revisited*.

Dès lors, au jeu de la rupture censée délimiter clairement un avant et un après, on pourrait tout aussi bien suivre Roland Barthes qui la situe dans la fin d'une certaine quête de vérité du passé, ou de l'histoire comme effort de refléter le réel. Son analyse sémiotique a montré que cette écriture de l'histoire ne pouvait proposer en réalité qu'un « effet de réel{332} ». À le suivre, on pourrait placer la ligne sur la période qui marque l'abandon de cette obsession du réel et privilégie ensuite l'intelligibilité des faits historiques. En somme, l'abandon d'une certaine forme de scientisme en histoire et d'une quête un peu naïve de vérité et d'objectivité, au profit de l'idée que le passé ne se comprend jamais qu'au présent, et que ce présent étant toujours en mouvement, l'écriture de l'histoire se déplace avec lui{333}. L'enjeu de l'histoire n'est plus alors d'accéder à un passé préservé et figé dans l'ambre – que l'historien devrait exhumer –, mais de rendre intelligible les corpus qu'il a laissés à l'aune d'une interrogation elle-même diachronique du passé. Cette approche ouvre la possibilité de prendre en compte les productions historiennes ouest-africaines précontemporaines en tant que productions intellectuelles originales et créatives sur le passé.

Il est précisément question, dans cette partie, de certains foyers historiographiques en langue arabe actifs en Afrique de l'Ouest du XVIe siècle au début du XIXe siècle, de leur manière d'écrire l'histoire et de penser le passé – essentiellement islamique – de la région. Il s'agit dans un premier temps de revenir sur la périodisation et la date traditionnellement retenue de la chute de l'empire Songhay en 1591 pour marquer la fin de la période médiévale ou de l'âge des grands empires médiévaux. Revenir sur cette conceptualisation du passé n'est pas un simple exercice de style : cela permet de repenser cette histoire à partir de constructions internes. Cela permet aussi de réévaluer une période, celle de l'âge des révolutions islamiques, qui fait l'objet actuellement d'une grande attention de la recherche alors qu'elle a longtemps fait figure de parent pauvre par comparaison avec les études sur les périodes médiévales et contemporaines. Pour reprendre un appel d'Ousmane Kane, il s'agit en d'autres termes de contribuer à faire reposer les soubassements de cette histoire, pour continuer un rééquilibrage entamé dès les années 1960, sur la « bibliothèque islamique ouest-africaine » (i.e. les manuscrits arabes) plutôt que sur la « bibliothèque coloniale » dont le poids a jusqu'alors été prépondérant{334}.

Quelle place tient le Mālī dans ce patrimoine islamique ouest-africain ? Il

y a deux manières de répondre à cette question. La première consiste à scruter ce que les historiens ouest-africains ont retenu du sultanat dans leurs productions du XVIIe au XIXe siècle. C'est l'objet de cette partie, qui esquisse l'histoire du « Takrūr », région islamique définie alors selon différentes modalités dans plusieurs centres scripturaires de l'Ouest-africain islamique. La seconde revient à interroger les racines et l'émergence de cette culture lettrée. Des travaux ont récemment pointé le relatif silence dont la période antérieure au XVIe siècle avait fait l'objet concernant les communautés savantes musulmanes et leur rôle dans le développement et la diffusion des sciences islamiques dans la région{335}. La figure de Muḥammad al-Kābarī a émergé en tant qu'auteur de la plus vieille œuvre originale connue en Afrique de l'Ouest, *Bustān al-fawā'id wa-l-manāfiʿ* (Le jardin de l'utile et du bénéfique), rédigé vers le milieu du XVe siècle. Le cheikh des cheikhs Muḥammad al-Kābarī est considéré comme le premier grand savant de Tombouctou et le point de départ de la grande geste scripturaire de la cité. Or Mauro Nobili a souligné que le décollage de l'activité savante à Tombouctou n'était pas né de rien : le temps de la domination du Mālī semble avoir été le moment de gestation décisif de l'épanouissement postérieur de cultures lettrées. Zāġa (aujourd'hui Dia au Mali) et Kābara (dont était originaire al-Kābarī) sont signalés au XIVe siècle comme des centres renommés d'enseignement des sciences islamiques. C'est de là qu'auraient ensuite essaimé des lignées cléricales dans toute la région, diaspora savante qui prospéra notamment à Tombouctou, à mesure que la ville acquit un statut de centre commercial de premier plan, faisant de Kābara son relais sur le fleuve. De Zāġa/Dia, se diffusa probablement à l'époque du Mālī la tradition islamique d'al-ḥaǧǧ Sālim Suware vers l'ouest et le sud, qui prônait la coexistence pacifique avec les populations non monothéistes tant que la libre pratique du culte musulman n'était pas entravée{336}. Le rôle de Zāġa et Kābara dans l'enseignement des sciences islamique est signalé par Ibn Baṭṭūṭa lors de son passage dans la région en 1353. L'histoire qui s'écrit à partir du XVIIe siècle met plutôt en valeur d'autres centres ayant pris de l'importance par la suite.

Ainsi, si le chapitre 5 peut donner l'impression que l'on s'éloigne un peu du Mālī, pour mieux y revenir au chapitre 6, il faut garder en tête que beaucoup de centres scripturaires qui s'épanouissent à la période postmédiévale ont bénéficié de cette activité locale préalable. La disparition des sources médiévales internes ne nous permet malheureusement pas d'en rendre compte finement, mais une rapide mention d'Ibn Baṭṭūṭa invite à penser qu'il y avait bien déjà des bibliothèques de manuscrits arabes dans le sultanat du Mālī.

Chapitre 4

La nouvelle histoire postmédiévale

Périodisation, manuscrits arabes et foyers historiographiques de l'Islam ouest-africain

L'histoire médiévale du Sahel occidental, par l'attraction qu'elle suscita chez ceux qui la redécouvrirent, a longtemps bénéficié des faveurs de la recherche, alors que la période suivante offrait un potentiel documentaire bien supérieur grâce aux nombreux manuscrits arabes ouest-africains produits localement. La capture, entre 1890 et 1894, de la bibliothèque royale (dite umarienne) de Ségou, rapidement envoyée à la Bibliothèque nationale de Paris, aurait pu offrir le terreau d'un champ d'étude fécond sur les siècles s'étalant entre la fin de la période médiévale et l'arrivée des Français. On peut en dire autant des manuscrits de Tombouctou qui ont été ajoutés au fonds des manuscrits en France. Aujourd'hui, la dynamique s'est inversée : l'inventaire, l'édition, la traduction et l'étude des manuscrits arabes ouest-africains constituent le substrat d'un domaine d'étude foisonnant animé par une nouvelle génération de chercheurs attirés par ce vivier documentaire encore très loin d'avoir été entièrement exploité.

La connaissance renouvelée et enrichie sur ces siècles permet dorénavant de considérer plus avant le regard qu'ils portaient sur leur propre passé. Revisiter la manière dont a été pensée la rupture postmédiévale me semble être un des enjeux qui se dégagent d'une telle lecture. Indispensable pour organiser le passé et mieux en appréhender les grandes articulations, la périodisation est une lubie d'historiens. Les chrononymes qui lui sont attachés nous disent beaucoup des soubassements idéologiques et épistémologiques qui ont présidé à l'édification d'un champ d'étude. Il convient ici de penser la rupture à partir de réalités internes, qui ne sont pas pour autant décorrélées de l'histoire globale : l'Ouest-africain vibrait avec le rythme du monde et n'était pas un isolat désynchronisé que l'Europe serait revenu reconnecter, à ses dépens et par la force, avec l'ouverture du monde

atlantique.

La trilogie Ghāna-Mālī-Songhay et le « Temps des empires » en question

Bien qu'il soit très difficile d'en rendre compte, il existait au temps du sultanat du Mālī une forme d'histoire officielle, un discours mettant le passé en récit. C'est en réussissant à en prendre connaissance par le biais d'un informateur de qualité qu'Ibn Ḫaldūn fut en mesure d'obtenir, à la fin du XIVe siècle, des récits sur les débuts du Mālī, leur guerre contre les Soso et une liste dynastique{337}. Ibn Baṭṭūṭa, présent à la cour du Mālī en 1352-1353, se fit résumer en substance un moment cérémoniel pendant lequel l'histoire dynastique était narrée à des fins édifiantes. Cette histoire officielle, orale au XIVe siècle, était consacrée à celle du groupe exerçant le pouvoir. Sa fonction était probablement de réaffirmer la légitimité de la dynastie régnante, notamment par le rappel du temps des conquêtes ayant soumis d'autres groupes.

L'histoire du Mālī prise dans les feux des chroniques de Tombouctou du XVIIe siècle, un foyer historiographique éloigné à la fois géographiquement et chronologiquement, n'a plus grand-chose à voir avec ce contexte. Avant l'invention d'un Moyen Âge soudanais pendant la colonisation, un tout autre passé avait été conçu au XVIIe siècle. C'est de la rencontre entre les chroniques soudaniennes et les administrateurs-historiens que naquit la matrice d'un modèle et d'un chrononyme qui finirent par subsumer l'histoire du Sahel occidental médiéval : le « temps des grands empires soudanais » ou le « temps des grands empires Ghāna-Māli-Songhay ».

La naissance du « temps des empires », une lecture endogène du passé réaménagée par la « bibliothèque coloniale »

Avant Maurice Delafosse, la qualification d'empire pour le Mālī se trouve d'abord chez Henrich Barth (en 1860-1861) et des auteurs français que nous avons déjà rencontrés, comme Louis-Gustave Binger ou René Basset{338}. Toutefois, elle n'est pas encore systématique, pas plus que pour Ghāna et Songhay. Dans sa célèbre traduction du *Tārīḫ al-Sūdān* en 1900, Octave Houdas choisit de parler de « royaumes » de Ghāna, Mālī et Songhay. C'est au deuxième tome de *Haut-Sénégal-Niger* que l'on doit la généralisation du terme empire à différents États du passé ouest-africain dont Ghāna, Mālī, et Songhay{339}. Comme le souligne Jean-Louis Triaud :

> En conformité avec le positivisme historique, cette histoire soudanaise de Delafosse est faite de dates, d'événements, de rois, d'empires. [...] Il y a partout des empires dans son histoire. Delafosse contribue ainsi à fixer pour plusieurs générations des dates, des concepts et des représentations dont on a le plus grand mal à se dégager encore aujourd'hui. Le concept d'empire soudanais est, à cet égard, le plus remarquable et le plus durable parmi ceux issus de l'œuvre de Delafosse{340}.

Quoique sur un mode mineur par rapport au modèle de l'empire européen, dont la référence tacite demeure Rome, le fait que Ghāna, Mālī et Songhay furent des empires est immédiatement entériné. Ainsi, l'édition de *La Chronique du chercheur* (*Tārīḫ al-fattāš*) de 1913, pour laquelle Octave Houdas s'adjoint les services de Maurice Delafosse, traduit les termes arabes exprimant les systèmes politiques par « empires ». Néanmoins le modèle trilogique de l'Ouest-sahélien médiéval n'est pas encore tout à fait achevé. À un moment où la conversation historique est dominée par les débats sur les capitales, l'intérêt se porte aussi sur les périodes de transition. Concernant Ghāna, il appert, sous la plume de Maurice Delafosse, que celui-ci a été remplacé brutalement par le Mālī :

> C'est vers la fin du XVIe siècle que, pour la première fois vraisemblablement, la science européenne a commencé à se préoccuper de l'État du Gâna, alors disparu politiquement depuis cinq cents ans environ, si l'on fait remonter son démembrement à la conquête almoravide, et de son ancienne capitale, laquelle n'existait matériellement plus sans doute depuis 1240, date probable de sa destruction définitive par Soun-Diata, empereur du Mali ou Manding{341}.

Si l'antique schéma de la succession des empires s'impose peu à peu, il demeure contesté pour la transition entre le Mālī et le Songhay. En effet, les sources montrent qu'au Mālī, quelque chose a survécu à « l'empire ». Tout en reconnaissant ce fait historique, la réflexion s'attache alors à déchoir cette survivance politique de sa qualité d'empire. Jules Vidal affirme ainsi en 1923 :

> Cet empire avait pour capitale la ville de Mali ou Melli, dont l'existence se prolongea durant plusieurs siècles, si l'on en croit les géographes, voyageurs et historiens de l'époque qui en font mention dans leurs ouvrages et plus particulièrement, parmi ces derniers, Si Abderrahman ès Saadi, de Tombouctou, l'auteur du *Tharikh ès Soudan* (histoire du Soudan), dont le récit permet de conclure que Mali, bien que grandement déchue, subsistait encore vers le milieu du XVIIe siècle{342}.

Louis Tauxier (1871-1942), ancien administrateur des colonies et bibliothécaire-archiviste de la Société des africanistes, est du même avis un an plus tard :

> Mais tous les désastres n'amenèrent nullement une rupture brutale du vieux royaume de

> Mali, une dislocation instantanée comme Binger l'a cru. Sans doute les provinces éloignées de l'empire devinrent indépendantes ou tombèrent dans l'anarchie, sans compter que celles situées entre le Mali et le Songhaï tombèrent aux mains de celui-ci, mais le royaume du Mali continua à exister tant bien que mal[343].

L'empire avait été imposé, par transposition, au passé sahélien. Restait à définir la spécificité de l'empire soudanais. En 1929, année de publication de la première mouture des *Empires du Mali*, Charles Monteil propose précisément une telle réflexion dans « L'œuvre des étrangers dans l'empire soudanais du Mali ». L'esquisse de définition prévient d'emblée toute tentation d'établir des équivalences entre empire soudanais et empire européen :

> Parmi les institutions indigènes de l'Afrique occidentale ayant le plus intéressé les Européens, il faut placer les grands empires nègres. À cet égard, la terminologie dont nous faisons usage nous leurre, parce que nous ignorons à peu près tout de l'organisme indigène que nous désignons par le mot « empire ». Sous les dehors d'une monarchie, l'empire soudanais est, en fait, le plus souvent une oligarchie. Il se superpose aux autres organismes locaux préexistants, il les domine, les dirige et presse leur activité pour son propre profit et, lorsqu'il disparaît, il les laisse à peine différents de leur état antérieur[344].

Contrairement à l'empire européen qui infuse de son legs et de sa culture les aventures politiques qui lui succèdent, l'empire soudanais est donc un mode d'exploitation politiquement organisé qui n'accomplit rien, ou peu. On comprend dès lors comment l'idée que ces empires se remplacent les uns les autres, sans notion de concomitance ni d'héritage, a pu s'installer.

Charles Monteil définit l'empire soudanais comme une domination militaire drainant les ressources au profit d'une dynastie. Cette coercition militaire revêt une dimension organique, car elle dépend seulement de la vigueur du souverain dont le caractère lui donne son intensité et son efficacité. Le souverain ne s'appuie pas sur des institutions ou un système politique pérenne, mais incarne la raison d'être politique de l'empire :

> Il étend le plus possible sa domination sur les individus sans se soucier des territoires : il ne correspond à aucune notion de patrie ni nation. C'est un simple mode d'exploitation des peuples par et au profit d'une collectivité dont la puissance dépend de la magistrature plus ou moins experte du chef qui la commande ; selon que ce personnage a ou n'a pas une forte personnalité, au point de vue indigène, l'empire prospère ou disparaît. Ainsi constitués, les empires soudanais ont été de gigantesques creusets qui ont permis l'amalgame des éléments les plus hétéroclites. Le brassage intense et sans répit dû à l'esclavage, qu'ils ont pratiqué chacun dans un rayon de plusieurs centaines de kilomètres, a amené une certaine unification des coutumes et, quelquefois, l'usage plus ou moins généralisé d'une langue commune : ce qui n'a pas été sans bénéfice[345].

La fin de ce passage ouvre la possibilité d'une agentivité de l'empire,

finalement capable de transformer un peu les sociétés. Charles Monteil évolue jusque-là en plein paradoxe, car les sources qu'il mobilise, en particulier les sources internes, ont justement le souci de mettre en valeur l'existence d'une tradition politique et d'une civilisation partagée au Soudan occidental, notamment sous les auspices de l'islam. Il lui faut dès lors réconcilier cette image avec sa définition politique d'un empire soudanais presque stérile. Charles Monteil en vient à la thèse centrale de son article :

> Les étrangers ayant, à toute époque, fréquenté le Soudan septentrional, les individualités de cette sorte sont particulièrement nombreuses dans cette région et il ne semble pas présomptueux de voir dans l'existence de cette élite le résultat de ces métissages innombrables, dont les produits, toujours absorbés par le milieu indigène, disparaissent sous la pigmentation nègre, mais trahissent leur origine par cette valeur intellectuelle exceptionnelle. En résumé il est constant que sous le couvert de l'Islam et avec l'appui, instable cependant, du cadre politique local, des étrangers, n'ayant de commun entre eux que le lien religieux et les intérêts commerciaux, ont réalisé une œuvre de progrès durable chez les Noirs{346}.

On retrouve les théories diffusionnistes et racialistes de l'époque. Si l'empire soudanais a pu dépasser sa stérilité, il le doit à un « ensemencement » (l'expression est utilisée par Monteil) génétique et culturel de l'Islam médiéval. L'empire soudanais est ainsi transcendé au-delà de sa fonction première de prédation et sauvé pour l'histoire. Finalement, Charles Monteil dévoile la finalité heureuse, pour lui, de ces conceptions – toujours dans la logique d'une recherche historique au service de la France : la démonstration de l'influence étrangère dans la réussite du Moyen Âge soudanien implique *ipso facto* que les Français n'étaient pas les premiers civilisateurs de la région et surtout que ces sociétés avaient besoin de cet apport externe vital à leur développement civilisationnel. Il fait appel à l'humilité des Français ; en réalité, ils ne sont pas les pionniers de la mission civilisatrice mais des continuateurs :

> Les musulmans de l'Afrique du Nord et du proche Orient ont su pratiquer avec les Soudanais une collaboration qui, mettant à profit les aptitudes de l'élite, a su susciter et former des éducateurs de divers ordres ; ceux-ci à leur tour ont travaillé à tirer l'âme nègre hors de la torpeur du paganisme. Car ce qui s'est passé dans le Mali avait été précédé de ce qui avait été effectué de même dans le Gana, et fut continué dans les empires postérieurs. De telle sorte que le Soudan s'est trouvé entièrement labouré et ensemencé avant notre arrivée. Imbus de notre supériorité, nous ne savons généralement pas apprécier avec justesse ce que nous devons à ces innombrables anonymes qui, par des voies très sûres, nous ont précédés dans la tâche délicate et incomplète d'orienter la civilisation nègre. À mieux apprécier la méthode empirique qui a assuré le succès de leurs efforts, nous pourrions certainement découvrir des moyens de perfectionner notre propre action civilisatrice{347}.

Au sortir de la « bibliothèque coloniale », la trilogie impériale Ghāna-Mālī-Songhay comme métonymie du Sahel occidental médiéval avait pris corps. Les États médiévaux étaient empires par leur extension géographique et en tant que superstructure ayant absorbé une diversité de groupes et d'entités politiques. Leurs œuvres civilisationnelles étaient toutefois à mettre au crédit d'un atavisme allogène. L'exception historique que constituait sous ce regard la période médiévale était par conséquent justifiée. Elle n'avait donné lieu qu'à des empires au rabais. Cette idée a longtemps conditionné par la suite le traitement réservé aux « empires soudanais » par l'histoire impériale mondiale{348}. Mais revenons aux sources. Portent-elles des discours ayant permis une telle conceptualisation ?

La tradition politique des chroniques de Tombouctou aux sources du modèle tripartite

Il faut distinguer ici une nouvelle fois les sources externes, jusqu'à la fin du XVe siècle, et les sources internes, la culture manuscrite s'épanouissant en Afrique de l'Ouest à la période postmédiévale. Tandis que les sources médiévales véhiculent, dans une certaine mesure, les discours des acteurs concernés ou reflètent l'image qu'ils ont voulu donner de l'intérieur de leurs territoires ou d'eux-mêmes quand ils en sortaient, les sources internes, distantes temporellement de leurs objets, procèdent d'interprétations et de constructions intellectuelles qui leur sont propres.

À considérer par exemple les fragments de discours rapportés de Mansa Musa lorsqu'il se trouvait à la citadelle du Caire en 1324, on constate qu'il s'exprime dans l'idiome politique de l'Islam de son époque, faisant en creux de son sultanat un équivalent du sultanat Mamelouk. C'est d'ailleurs ainsi que le sultanat de Mālī fut enregistré par l'encyclopédiste al-ʿUmarī (m. 1349) dans ses *Masālik al-abṣār fī mamālik al-amṣār*, qu'il l'inscrivit au rang des plus grands sultanats – c'est-à-dire des puissances impériales – du XIVe siècle. Contrairement à Charles Monteil qui continuait, au début du XXe siècle, à voir dans l'islam un élément culturel et religieux étranger à la culture soudanienne, il constituait en réalité un mode commun d'expression du politique dans la région trois siècles environ après la conversion des élites sahéliennes, d'autant plus mobilisé quand il fallait rendre intelligible l'organisation politique des États soudaniens à des interlocuteurs du Maghreb ou du Moyen-Orient.

Le vocabulaire politique de l'Islam est aussi le ressort conceptuel des premières histoires internes écrites sur le passé du Sahel occidental au milieu du XVIIe siècle : le *Tārīḫ al-Sūdān* (« Chronique » ou « Histoire du Soudan »)

d'al-Saʿdī et le *Tārīḫ* d'Ibn al-Muḫtār. Comme les travaux de Paulo Fernando de Moraes Farias l'ont montré, ces historiens de Tombouctou créèrent des récits cohérents reconstruisant et réinterprétant le passé ouest-africain à partir de matériaux écrits et oraux émanant de contextes culturels différents et porteurs de régimes de vérités distincts{349}. Al-Saʿdī et Ibn al-Muḫtār savaient qu'un grand nombre d'entités politiques et de grands États avaient coexisté dans la région par le passé. Les chroniques ne le cachent d'ailleurs pas pour l'époque du Songhay, qui fut en guerre presque continue avec ses voisins{350}. Toutefois, afin de présenter une tradition prestigieuse dans laquelle le nouveau pouvoir des Arma basé à Tombouctou pouvait s'intégrer, les chroniques choisirent de distinguer Ghāna, Mālī et Songhay comme les représentants d'une trajectoire politique linéaire et progressive, qui culmine lors de l'avènement d'une société sahélienne urbaine et islamique orthodoxe avec le sultanat Songhay{351}. Cette tradition politique connut une longue postérité dans la culture lettrée islamique de la région. Elle fut par exemple réarrangée au début du XIXe siècle par le savant Nūḥ Ibn al-Ṭāhir : dans son *Tārīḫ al-Fattāš* (La chronique du chercheur), il fit de son maître Aḥmad Lobbo, fondateur du califat Ḥamdallāhi, le digne héritier de cette tradition politique{352}.

Pour exprimer le politique, les auteurs des chroniques utilisent des termes génériques issus de l'arabe (*malik*, roi, souverain) ou du songhay (*koï*, souverain, chef, ou détenteur d'un haut office, postposé au nom). Toutefois, lorsqu'ils se veulent plus spécifiques, ce sont les termes de « sultan » et « sultanat » qui sont employés. Les sources relatives à Mansa Musa suggéraient déjà au XIVe siècle que les élites sahéliennes avaient une connaissance intime des dynamiques politiques parcourant le Dār al-Islām. Il n'est donc pas étonnant de retrouver les formes d'impérialités articulées dans le vocabulaire politique de l'Islam duquel ces historiens se revendiquaient, dans une temporalité où, depuis la chute du califat abbasside en 1258, le sultanat était devenu la nouvelle configuration impériale du politique. Le début du XIXe siècle marque à ce titre un changement majeur, puisque les nouveaux États de Sokoto et Ḥamdallāhi s'emparent cette fois du concept de califat.

C'est donc à partir d'une tradition politique de grands sultanats élaborée au XVIIe siècle, qui s'inscrivait dans une histoire islamique plus globale de la région à des fins précises, que fut créé le temps des grands empires Ghāna-Mālī-Songhay au début du XXe siècle. Cette modélisation fit toutefois abstraction de l'économie discursive qui l'avait rendue possible, substituant au vocabulaire politique de l'islam une terminologie historique européenne.

Repériodiser la fin du Sahel occidental médiéval : le moment Askia Muḥammad

« Le temps des grands empires » a globalement connu deux trajectoires aux XXe et XXIe siècles. Il faut d'abord noter que ce chrononyme ne fut jamais démenti. Il devint même une « marque déposée », s'affichant en titre ou sous-titre de nombreuses synthèses sur le Sahel occidental médiéval, chez les historiens africains comme chez leurs homologues occidentaux{353}. Du côté européen, le concept d'« empire soudanais », issu de la bibliothèque coloniale, conserve une partie de sa substance. Dans son *Tableau géographique de l'Ouest africain au Moyen Âge* (1961), Raymond Mauny reprend *verbatim* l'argument militariste de Charles Monteil :

> Les empires ouest-africains du moyen-âge sont tous d'origine militaire : un souverain ou un chef plus ambitieux et plus doué, arrivant au moment favorable, s'emparait des royaumes et pays voisins et les annexait à son domaine. [...] Mais les royaumes comme les Empires ne duraient pas plus que le pouvoir militaire qui leur avait donné naissance. Au moindre signe de faiblesse du pouvoir impérial, les vassaux les plus puissants reprenaient leur liberté{354}.

Du côté ouest-africain, « l'empire soudanais » est au contraire le cadre pérenne de l'épanouissement d'une civilisation originale, qui a attiré les étrangers à elle par son rayonnement plutôt qu'elle n'a eu besoin d'eux pour se développer. Ces idées sont le corollaire de la fabrication d'un âge d'or dont j'ai déjà parlé. L'introduction du *Soudan occidental au temps des grands empires* (1975) de Djibril Tamsir Niane est à ce titre emblématique :

> L'époque correspondant au Moyen Âge en Europe fut pour l'Afrique occidentale une période de grande stabilité politique, due au développement de grands empires et d'une civilisation originale sous l'influence de l'Islam. Aujourd'hui cette période revêt facilement à nos yeux l'aspect d'un âge d'or, car on chercherait en vain dans l'histoire du continent période aussi féconde, aussi prospère. Les noms de Ghana, Mali, Gao, ne sont-ils pas à l'heure actuelle synonymes de faste, de splendeur ? Que ce soit à Koumbi, la ville aux douze mosquées, ou à Niani, partout voyageurs et commerçants arabes ont été éblouis par le faste de la vie de cour. Le passage des pèlerins au Caire a fourni, aux chroniqueurs des mameluks, matière à mille anecdotes dans lesquelles partout l'accent est mis sur la richesse et la générosité des sultans noirs. La prospérité des villes sénégalo-nigériennes a attiré au Soudan poètes, marchands et docteurs musulmans venus du Maghreb et de l'Egypte. Avant la découverte de l'Amérique et des Indes, c'est le Soudan qui joua le rôle d'Eldorado. Avant « Cipango », le précieux métal a « mûri » dans les mines du Bouré et de Bitou. Il ne s'agit pas là de pures légendes, mais de faits que le monde méditerranéen a vécus du IXe au XVe siècle{355}.

L'histoire de Djibril Tamsir Niane est une réfutation frontale de celle de Charles Monteil. Il précise par exemple que si l'empire du Mālī décline effectivement à partir de 1400, ce n'est pas le cas de la civilisation qu'il a

engendrée[356].

Dans « Le concept d'empire dans l'histoire de l'Afrique noire » (1980), George Balandier s'empare du dossier de l'utilisation du concept d'empire pour l'histoire africaine, à partir notamment de la trilogie sahélienne[357]. Remarquant qu'à son époque l'historiographie relative à l'histoire des empires ignorait généralement l'Afrique, il explique ce phénomène par les critères le plus souvent retenus pour parler d'empire, notamment leur capacité à produire des archives. À la lumière de ces modalités, dit George Balandier, l'Afrique n'a pu produire que des « empires inachevés[358] ». Se pose alors la question des causes de cet état de « sous-développement impérial ». Pour son explication étiologique, l'anthropologue français met surtout en avant les limitations du mode de production agricole, qui n'aurait pas permis le dégagement de surplus débouchant sur une progression des métiers spécialisés et une différenciation sociale plus marquée, empêchant un véritable développement urbain des sociétés. Ce constat, qui vaut pour le continent dans son entier, souffre une exception notable ; les « empires soudanais ». Par la conjonction de divers facteurs synchroniques, ces empires firent montre de caractéristiques qui ne se reproduisirent pas ailleurs :

> Les seuls empires *par l'extension* sont ceux du Soudan occidental, où ils se succèdent durant une longue période qui s'étend du VIIIe au XVIe siècle. Le fait plus significatif est leur superposition dans l'espace, entre le moyen Sénégal et les plateaux du Nigeria. C'était une zone céréalière à bons terroirs – avant que la désertification reprenne sa progression – et à vraies paysanneries. L'élevage pouvait s'y développer, le transport s'y faire par caravanes animales (chameaux, vers le désert, ânes, vers les pays du Sud), la présence du cheval permettait de marquer les différences sociales et de constituer une cavalerie (aristocratie militaire). Mais la condition économique déterminante est d'une autre sorte : c'est d'une part, la forte concentration de mines d'or et, d'autre part, la position intermédiaire sur l'axe des échanges Nord-Sud jusqu'au moment de l'ouverture des escales côtières. La recherche de l'or à conduit les Arabo-Berbères au Soudan occidental. C'est par eux que le commerce transsaharien s'établit et s'organise. Au débouché des principales voies caravanières, les conditions de vie en sont profondément changées ; les pouvoirs locaux se renforcent en contrôlant un commerce très fructueux en expansion ; les villes se multiplient comme autant de « ports sahariens » ; la culture du Livre s'introduit avec l'islam ; les différenciations sociales deviennent plus complexes et davantage apparentes. Les grandes entreprises politiques sont possibles ; et elles se réalisent parce que les enjeux économiques sont considérables : l'or, le sel, les produits méditerranéens et ceux de la forêt dite « guinéenne » et puis les esclaves. Les luttes pour l'accès aux gisements aurifères et aux débouchés transsahariens marquent l'histoire de l'Afrique occidentale, tout autant que celles défendant le monopole des échanges[359].

Il conclut par l'énumération des limitations qui ont entravé l'épanouissement de ces empires sur la longue durée, limitations

technologiques (limitant le dégagement de surplus énergétiques ou alimentaires), militaires (à cause d'une incapacité de maîtriser totalement des espaces gigantesques) et sociopolitiques (car les relations fondées sur les lignages ne sont jamais remplacées par celles du système hiérarchique et étatique impérial et lui survivent toujours). Ainsi, selon George Balandier, « les empires, considérés dans la longue durée, paraissent avoir constitué, plus que des espaces de domination, des espaces de contrôle économique et de diffusion culturelle – et donc religieuse{360} ». Comme on peut le constater, l'exception accordée aux « empires soudanais » médiévaux reste une idée forte, tandis que celle d'empire comme réduction à une simple domination militaire, déjà sapée par Djibril Tamsir Niane, se trouve nuancée.

Après George Balandier, la notion d'empire a continué à être discutée, sans que le modèle tripartite ne cesse de définir le Sahel occidental médiéval{361}. Il faut attendre 2018 et *African Dominion* pour trouver une critique dédiée à la trilogie sahélienne. Prenant le parti de réinterroger la tradition politique sous-jacente à ce qu'il nomme un « influent modèle » (*influential template*), Michael Gomez propose le royaume de Gao, en lieu et place de Ghāna, « comme point de départ de l'Afrique de l'Ouest{362} ». Son argument se base sur les sources arabes et aurait pu être appuyé par la découverte du palais fortifié à Gao dont il ne parle pas dans son livre{363}. Pourquoi, en revanche chercher un nouveau point de départ ? D'une trilogie, Micheal Gomez fait une quadrilogie, sans véritablement remettre en cause les logiques d'une telle construction.

Pourtant si l'on revient aux sources, on constate que le Sahel occidental était composé avant l'hégémonie du Mālī d'une myriade de royaumes et cités-États, dont les plus importants étaient les royaumes de Gao, Ghāna et Takrūr. Se rattacher à Gao ou Ghāna et en faire un point d'origine était donc avant tout un choix. D'autres traditions politiques ouest-africaines on fait des choix différents, comme l'historiographie de Sokoto, qui, sous la plume de Mohammed Bello, dans son *Infāq al-maysūr fī tārīḫ bilād al-Takrūr* (La rétribution du fortuné concernant l'histoire du pays de Takrūr, 1812-1813), favorisa le Takrūr, petit royaume de la vallée du fleuve Sénégal absorbé par le Mālī au XIIIe siècle{364}. Le nom de Takrūr, nous le verrons, a connu une grande postérité dans la production lettrée manuscrite. L'histoire du royaume de Gao, quant à elle, fut dissoute par les chroniques de Tombouctou dans la grande histoire songhay, perdant son identité en tant qu'entité politique autonome. La trilogie Ghāna-Mālī-Songhay n'est finalement qu'une lecture du passé depuis un centre historiographique particulier parmi d'autres traditions historiques ouest-africaines{365}.

Plus problématique encore est le fait d'avoir considéré, en raison de cette

concaténation politique, la chute du Songhay en 1591 comme la fin de la période médiévale ouest-africaine. Dans l'historiographie européenne ou méditerranéenne, la fin du Moyen Âge a été placée tour à tour dans les années 1450, avec l'invention de l'imprimerie métallique, en 1453 avec la chute de Constantinople, plus classiquement en 1492 (avec soit la fin de la Reconquista, soit l'exploration du Nouveau Monde), ou bien encore en 1517 avec la chute du sultanat Mamelouk ou la proclamation des 95 thèses de Luther et la fin du monopole papal sur l'Occident chrétien. En retenant la date de 1591, le Sahel occidental apparaît donc désynchronisé de cette périodisation. Visant une définition inclusive de la période médiévale, Patrick Boucheron, François-Xavier Fauvelle et Julien Loiseau ont pour leur part proposé de la définir comme un « régime de globalité » au sein duquel l'Islam occupait une position centrale connectant les pôles européen, africain et asiatique. L'aire de cette globalité peut se calculer en considérant la mobilité marchande, la circulation des biens délimitant son périmètre maximal. Dans cette configuration, le Sahel occidental n'est plus une marge mais un pôle dynamique participant pleinement à l'économie du monde{366}, à un régime de globalité qui bascule avec l'ouverture du monde atlantique – le Dār al-Islām perdant sa position centrale. Si l'on considère que l'Afrique de l'Ouest fut aux premières loges de ce changement de globalité auquel elle participa, graduellement, à ses dépens, il faut alors considérer que le sultanat Songhay appartient à une temporalité post-médiévale{367}.

Le coup d'État réussi du sultan Askia Muhammad (r. 1493-1529) en 1493, fondateur de la dynastie des Askias du Songhay, semble être une séquence de choix pour marquer symboliquement la rupture. Le sultan avait peut-être senti que le rythme du monde avait commencé à vibrer différemment. À une époque où les escales côtières des Européens se multipliaient, il fut le premier souverain soudanien du Sahel occidental à entreprendre des conquêtes sahariennes afin de mieux contrôler la chaîne opératoire du commerce transsaharien. Au moment où il aurait accompli son voyage à La Mecque (1497-1498), les Portugais achevaient le contournement du continent africain. Plus décisif est son échange épistolaire avec le prédicateur sunnite al-Maġīlī après son retour de pèlerinage, l'une des premières sources textuelles internes d'ampleur pour la région. S'y dévoile le souci d'Askia Muhammad de construire son État selon le droit (*fiqh*) de l'orthodoxie malikite, tranchant avec la double pratique, islamique et coutumière, de son prédécesseur Sonni ʿAlī.

Là aussi, le regard retrospectif de la culture historique de la « bibliothèque islamique ouest-africaine » sur cette période de transition peut nous aider à repenser la périodisation. En effet, les échanges épistolaires de la première

moitié du XIXe siècle entre les califats de Ḥamdallāhi et Sokoto, présentés récemment par Mauro Nobili, montrent que le début de « l'âge des réformes islamiques », aussi appelé par les historiens « âge des révolutions », était situé par les deux califes ouest-africains avec le règne d'Askia Muhammad{368}. Ismail Warscheid considère que la période postmédiévale se caractérise justement par l'immiscion du droit islamique (*fiqh*) dans la gouvernance et la construction politique des État de la zone Sahara-Sahel-savane où l'islam était présent{369}.

Dès lors, il est tentant de proposer une période postmédiévale, nommée « âge des réformes islamique » ou « âge des révolutions », s'étalant de 1493 à l'arrivée des Français à la fin du XIXe siècle, caractérisée par l'essor de la culture manuscrite et une place nouvelle faite au droit islamique dans la pensée et la culture politiques. C'est cette période qui est aujourd'hui au centre d'une recherche foisonnante.

Des « Timbuktu studies » à l'« Islamic library of West Africa », l'efflorescence d'un champ d'étude pour le Sahel postmédiéval

Les « Timbuktu studies » : regarder au-delà des mythes tombouctiens

L'expression « Timbuktu studies », proposée par Ousmane Oumar Kane, est quelque peu trompeuse car elle désigne selon l'islamologue sénégalais le champ d'étude « investiguant l'histoire intellectuelle de l'islam en Afrique{370} ». Il y a donc d'emblée une formulation paradoxale à s'amarrer à nouveau à Tombouctou cependant que la conceptualisation de ce champ d'étude tend à dépasser le statut de la cité pour souligner l'étendue de la production intellectuelle islamique ouest-africaine, comme le montre le titre de l'ouvrage-manifeste d'Ousmane Oumar Kane, *Beyond Timbuktu, an Intellectual History of Muslim West Africa* (2016).

Il est vrai que le poids de l'histoire événementielle dans la considération du passé ouest-africain a donné aux chroniques de Tombouctou une place centrale. Avant la conquête française dans la région, la ville faisait déjà l'objet de fantasmes qui furent entretenus par le séjour de René Caillé en 1828 et le livre *Tombouctou la mystérieuse* du journaliste Félix Dubois publié en 1897, un an après son voyage dans la cité. L'histoire de cette fascination pour Tombouctou a été déjà plusieurs fois finement restituée{371}.

À l'époque coloniale, l'effort scientifique se concentra avant tout sur la période médiévale et sur des synthèses ethnographiques des sociétés du présent, mais la littérature manuscrite postmédiévale ne fut pas complètement délaissée[372]. Elle fut en revanche davantage « négligée » par l'orientalisme arabisant et les études islamiques[373].

Le premier chapitre de *Beyond Timbuktu* propose une histoire de la formation de ce champ d'étude qui s'est structuré dans les trois dernières décennies du XXe siècle. Ce développement s'est appuyé sur deux phénomènes adossés l'un à l'autre : d'une part, un mouvement d'édition, de traduction et d'étude des manuscrits arabes, notamment des historiographies fécondes de Sokoto ou du soufisme confrérique ouest-africain ; d'autre part, de grandes campagnes d'inventorisation des manuscrits dans toute l'Afrique de l'Ouest, à l'initiative des États, de fondations privées ou de projets universitaires. Parmi ces travaux pionniers, les catalogues de manuscrits mauritaniens de l'équipe internationale de l'islamisant allemand Ulrich Von Rebstock (1985), le *Catalogue des manuscrits arabes* de l'Institut mauritanien de recherche scientifique (travail de collecte mené de 1975 à 1990) ou encore les cinq catalogues de manuscrits maliens de la fondation Al-Furqan en collaboration avec le Centre d'étude et de recherche Ahmad Baba (CEDRAB, devenu IHERI-AB) fondé en 1973 à Tombouctou, publiés entre 1995 et 1998. Ces catalogues et d'autres furent compilés par la monumentale série *Arabic Literature of Africa*, comprenant le volume 4 sur l'Afrique de l'Ouest non saharienne, paru en 2003 sous la direction de John Hunwick, et le volume 5, sur les manuscrits de la Mauritanie et de l'Ouest saharien, paru en 2015 en deux tomes sous la direction de Charles Stewart et Sidi Ahmed Ould Ahmed Salim.

D'abord soutenu par des revues comme les bulletins de l'IFAN ou de la SOAS, le champ a eu sa revue dédiée à partir de 1990 grâce à John Hunwick et Sean O'Fahey, *Sudanic Africa. A Journal of Historical Sources*, renommée *Islamic Africa* en 2010, changement qui incarne d'une certaine manière les décloisonnements disciplinaires. Les études sur l'islam africain ont pu aussi compter sur les revues généralistes, telles le *Journal of African History*, *History in Africa*, *The Journal of West African History*, *Afriques*, et signe des temps, s'affichent à présent également dans les revues généralistes islamisantes comme *Studia Islamica* par exemple.

La Bibliothèque islamique ouest-africaine (*Islamic library of West Africa*) : multipolarité de la culture manuscrite

ouest-africaine

La reconsidération de la production intellectuelle islamique ouest-africaine a entraîné plusieurs ébranlements épistémologiques sur l'histoire africaine. La période formative avait compartimenté les espaces géographiques et culturels à partir d'une vision fortement biaisée de l'Afrique, entre Afrique « blanche » et « noire », séparées par un Sahara dont certaines régions étaient rattachées à l'un des deux pôles, provoquant l'éviction du Sahara en tant que tel du domaine de l'histoire. La correction historiographique de ce préjudice a conduit à l'apparition, au sein des études africaines, d'un champ d'étude saharien, aujourd'hui balisé{374}. Toutefois, il ne faut pas penser ce dernier comme emmuré. En effet, l'Ouest africain islamique est davantage pensé aujourd'hui comme un continuum culturel, si bien que les « Timbuktu studies » entendues ici dans le sens restrictif de la littérature arabe sahélienne, entretiennent en réalité des liens étroits et fortement imbriqués avec le champ saharien.

Ce dialogue au niveau disciplinaire n'est que le reflet du dialogue et de la circulation des savoirs entre ces espaces à la période postmédiévale. La revendication d'un champ d'étude saharien doit se comprendre comme une manière de rendre intelligible et visible tout un patrimoine intellectuel et non comme l'émergence d'un énième courant cloisonné côtoyant d'autres déjà mieux installés. D'ailleurs, si « l'âge des révolutions islamiques » (1493-XIXe s.) dont je parlais plus tôt est une périodisation qui concerne avant tout l'ère sahélo-soudanienne, un processus de grande ampleur travaille les siècles postmédiévaux, du Sahara à la savane, et justifie à lui seul un rapprochement disciplinaire sous l'étiquette d'un champ d'étude sur l'« Islamic library of West Africa » : il s'agit de la place centrale acquise par le droit islamique (*fiqh*) dans les affaires politiques et sociales, à l'échelle de la communauté comme des grands États.

La place centrale accordée au droit islamique dans les manuscrits ouest-africains est particulièrement visible à travers les très nombreuses collections de *nawāzil*, les cas d'espèce de la jurisprudence malikite. Le droit touchant à tous les domaines de la société, ces textes constituent des sources uniques pour appréhender maintes réalités. D'une manière générale, l'étude des sources juridiques a renouvelé en profondeur l'histoire ouest-africaine postmédiévale du Touat à Tombouctou en passant par la Mauritanie{375}. Depuis les années 2000, la nouvelle histoire du califat de Ḥamdallāhi est une illustration parfaite de la conversation polyphonique entre les différents cercles lettrés de l'Ouest-africain du Sahara à la savane{376}.

L'implantation de ce nouveau paysage islamique multipolaire dans la

recherche a eu pour effet principal de réévaluer – voire de démystifier – le statut de Tombouctou alors que l'espace médiatique, à l'inverse, accentuait une fantasmagorie exotique de ses manuscrits{377}. L'examen approfondi des titres de la « Bibliothèque islamique d'Afrique de l'Ouest », entamé par exemple par Charles Stewart et Bruce Hall, montre l'existence d'un « *core curriculum* » partagé pour la formation aux sciences islamiques. En outre, si Tombouctou rayonna bien jusqu'au milieu du XVIIe siècle environ, la production d'œuvres originales et de grands savants reconnus pour leur érudition au-delà de leur communauté se poursuivit ensuite plutôt dans les grandes cités mauritaniennes{378}. Tombouctou ne fut qu'un centre parmi d'autres de cette aventure intellectuelle islamique en Afrique de l'Ouest{379}.

L'apparition du « bilād al-Takrūr »

L'ère des humanités numériques offre de nouvelles opportunités aux problématiques en lien avec les manuscrits arabes. Différents projets de numérisation et de bases de données en ligne ont mobilisé des financements conséquents, sans toujours produire, hélas, les résultats attendus. La mise en relation des différents foyers historiographiques arabisants de l'Afrique de l'Ouest permet de constater qu'un toponyme, Takrūr, revient souvent.

La West African Arabic Manuscript Database (WAAMD), émanant du West African Arabic Manuscript Project dirigé par Bruce Hall et Charles Stewart, propose un moteur de recherche sondant une base de données riche de 23 000 entrées{380}. La base de données référence un ouvrage en donnant le lieu où il se trouve, la collection à laquelle il appartient, sa date de copie ou de composition quand elles sont connues, son auteur, le titre et les mots clés – le tout en arabe et français. La seule limite de cette base de données, la première du genre à centraliser autant de manuscrits, est qu'elle ne donne pas accès à l'ouvrage proprement dit. Il faut encore se rendre sur place, ce qui est rendu difficile par les situations politiques du Sahara et du Sahel. L'outil s'avère néanmoins précieux car il permet d'avoir de nouvelles précisions sur la diffusion d'une œuvre, d'un point de vue à la fois géographique et diachronique, et de découvrir, en addition d'œuvres inédites évidemment, de nouvelles copies de livres qui ont déjà fait l'objet d'une édition en arabe voire d'une traduction à partir d'un nombre plus restreint de manuscrits. Elle donne une assez bonne idée de l'ampleur du travail qui peut encore être accompli.

En choisissant le mot clé « Takrūr » pour une recherche dans cette base de données, on obtient 92 réponses (dans lesquelles le Takrūr est soit un mot du titre, soit un des sujets principaux du document). Parmi ces réponses, des

chroniques, des dictionnaires biographiques, de la poésie, des recueils de cas d'espèce (*fatāwā* ou *nawāzil*) ou bien des anthologies historiques plus tardives, composées par des auteurs actifs dans la première partie du XXe siècle{381}. Le nom Takrūr apparaît surtout en lien avec l'histoire, et je me concentre uniquement ici sur ces œuvres historiques s'inscrivant dans le cadre géo-historique d'un pays ou région du Takrūr.

Au Sahel occidental, l'écriture arabe était utilisée depuis au moins 1011, date de la plus ancienne inscription retrouvée à Tadmekka, et fut sans doute pratiquée par un nombre restreint de personnes dès la diffusion de l'islam au sud du Sahara{382}. Toutefois, ce n'est qu'au XVIIe siècle qu'apparaît une véritable historiographie soudanienne avec le « *Timbuktu tarikh genre* » défini par Paulo Fernando de Moraes Farias, modèle original forgé dans le creuset de l'historiographie arabe classique (chroniques, annales, dictionnaires biographiques). Au cours des siècles postmédiévaux, l'écriture de l'histoire se répand dans plusieurs centres lettrés ouest-africains, parfois éloignés de plusieurs centaines de kilomètres. En raison des circulations savantes, ces foyers présentent des traits communs et se réclament, *mutatis mutandis*, d'une même géographie islamique réimaginée, la région du Takrūr. En revanche, leur lecture du passé peut converger ou diverger sensiblement selon la tradition historique qu'ils entendent affermir ou construire. Il est à noter que la composition d'œuvres historiques est demeurée assez exceptionnelle dans la région, ce qui invite à considérer systématiquement les causes de leur apparition.

Les foyers historiographiques en arabe en Afrique de l'Ouest jusqu'au milieu du XIXe siècle

Tombouctou

Connues de l'Europe depuis la fin du XIXe siècle mais lues continuellement en Afrique de l'Ouest du moment de leur rédaction à l'arrivée des Français, les chroniques de Tombouctou du XVIIe siècle font l'objet d'études profondément renouvelées depuis trois décennies. Le *Tārīḫ al-Sūdān* d'al-Saʿdī est la chronique la plus célèbre en Afrique de l'Ouest où elle circula de l'Afrique du Nord au Sahel. Les travaux concentrés sur la *Chronique du chercheur* (*Tārīḫ al-fattāš*) de 1913, éditée et traduite par Octave Houdas et Maurice Delafosse, ont été particulièrement fructueux.

Mauro Nobili a consacré de nombreuses recherches à cette chronique. Son livre *Sultan, Caliph, and the Renewer of the Faith. Aḥmad Lobbo, the Tārīkh*

al-fattāsh and the Making of an Islamic State in West Africa (2020) présente une synthèse de travaux commencés en 2015 avec Shahid Mathee{383}. L'ouvrage démontre de façon convaincante que l'édition de 1913 de *La Chronique du chercheur* avait en réalité combiné deux chroniques : la première, le *Tārīḫ Ibn al-Muḫtār*, date du milieu du XVIIe siècle et correspond aux manuscrits A et B de l'édition de 1913 ; la seconde, le *Tārīḫ al-fattāš*, est une chronique écrite au début du XIXe siècle à partir de la première, et correspond au manuscrit C, aujourd'hui perdu, de l'édition de 1913. Son auteur est Nūḥ b. al-Tāhir, un érudit au service d'Aḥmad Lobbo (r. 1818-1845), calife de Ḥamdallāhi{384}.

Il faut ajouter à ces deux chroniques le second appendice à *La Chronique du chercheur* de 1913, petite chronique anonyme baptisée *Notice historique* par Paulo Fernando de Moraes Farias. Il s'agit d'une présentation compendieuse des dynasties du Songhay qui aurait été rédigée à la demande de l'askia de Tombouctou Dawūd b. Hārūn (r. 1657-1669). L'original arabe est aujourd'hui perdu mais Mauro Nobili la considère comme le fragment d'un autre manuscrit perdu du *Tārīḫ Ibn al-Muḫtār*{385}.

En 1751, un ouvrage historique conséquent fut achevé par un auteur dont on ne connaît qu'imparfaitement le nom, un petit-fils d'Alfa al-Amīn b. Muḥammad Ṣūd (ou Mūḍ, Modi, al-Amīr Ṣūwu selon les lectures), la *Taḏkirat al-nisyān fī aḫbār mulūk al-Sūdān*{386} (La remémoration de l'oubli concernant les récits historiques des rois du Soudan). Ce travail s'appuie en partie sur un ouvrage antérieur anonyme, le *Dīwān al-mulūk fī salāṭīn al-Sūdān*{387} (Recueil des rois concernant les sultans du Soudan) et est une histoire des pachas de Tombouctou, de la conquête marocaine de 1591 jusqu'au début du XVIIIe siècle, organisée alphabétiquement, pacha par pacha, à la manière des *ṭabaqāt*. L'auteur a conçu son livre comme la suite des chroniques de la période précédente, démarrant *mutatis mutandis* là où ses prédécesseurs s'étaient arrêtés.

Walata

La ville de Walata, connue sous le nom berbère d'Iwalatan ou songhay de Biro à la période médiévale, a connu, pendant les siècles postmédiévaux, les transformations sociales qui ont agité l'espace saharien, débouchant sur une société statutaire entre groupes libres dominants linguistiquement arabisés (guerriers nomades, lignées cléricales zawaya, lignées chérifiennes), groupes demi-serviles (*ḫarāṭīn*) et groupes serviles. Timothy Cleaveland a consacré une thèse à la ville, *Becoming Walāta, A History of Saharan Social Formation and Transformation* (2002), qui montre comment l'histoire de

Walata a progressivement évacué son passé soudanien. Au tournant du XIXe siècle, Walata a développé une historiographie singulière proposant une histoire de la cité incluant plus largment les événements de l'espace saharo-sahélien dans laquelle elle s'inscrivait.

Le *Fatḥ al-šakūr fī maʿrifa aʿyān ʿulamāʾ al-Takrūr* (La clé du Très Reconnaissant concernant la connaissance des savants les plus éminents du Takrūr), écrit vers 1800 par le savant al-Ṭālib Muḥammad Abū ʿAbd Allāh b. Abū Bakr al-Ṣiddīq (ou al-Ṣadīq) al-Bartilī (ou Bartaylī) al-Walātī (1728-1805), en est le travail le plus connu. Il s'agit d'un dictionnaire biographique présentant en 210 notices les ulémas les plus importants du Takrūr du XIVe siècle au début du XIXe siècle, mais avec une forte concentration entre 1600 et 1800[388]. Une édition beyroutine s'appuyant sur trois manuscrits a vu le jour en 1981[389]. Chouki El Hamel a réalisé sa thèse sur le *Fatḥ al-šakūr* dont il a proposé une traduction à partir de sept manuscrits, les trois de l'édition beyrouthine et quatre inédits à l'époque[390]. La West African Arabic Manuscript Database permet de mettre en lumière d'autres copies non utilisées, signe que l'ouvrage a beaucoup circulé[391].

L'un des disciples et contribules d'al-Ṭālib Muḥammad b. Abū Bakr al-Ṣiddīq, Ǧiddū b. al-Ṭālib al-Ṣaġīr b. Abū Bakr b. al-Ḥāǧǧ ʿAbd al-Raḥmān al-Bartilī (m. 1235/1819) a composé un *Tārīḫ bilād al-Takrūr* (La Chronique du pays de Takrūr). La chronique a été microfilmée à partir d'une copie de la Maktabat al-Awqāf de Tishitt, copie conservée à l'Université de Freiburg sous le numéro 465. Timothy Cleaveland s'est appuyé dessus dans *Becoming Walata*, pour montrer notamment comment les grandes familles dirigeant la cité se sont insérées dans son histoire pour légitimer leur domination[392]. Le *Tārīḫ bilād al-Takrūr* compte vingt folios et sa trame événementielle s'étend de l'année 1002/1593 à 1236/1820. Le récit se concentre sur les raids que la cité a subis, les guerres, les famines, les épidémies et les décès des grands hommes de science ou des principales figures politiques. Il est problable que la version existante est en fait le fruit de plusieurs auteurs : Timothy Cleaveland a proposé de voir dans al-Ṭālib Muḥammad b. Abū Bakr al-Ṣiddīq, auteur du *Fatḥ al-šakūr*, l'auteur véritable du *Tārīḫ bilād al-Takrūr* ; Ǧiddū b. al-Ṭālib al-Ṣaġīr l'aurait remanié et complété à après sa mort en 1805, et un anonyme aurait opéré quelques ajouts après la mort de Ǧiddū en 1819, puisque l'on trouve des rares références à des événements ayant eu lieu entre 1820 et 1852[393].

Sokoto

Sokoto est l'un des foyers historiographiques de l'Ouest-africain

postmédiéval le plus considérable. Sa position géographique a fait que le courant d'étude l'ayant capté se rapporte à un autre découpage disciplinaire de l'espace, le Soudan ou Sahel central. Néanmoins, en se rattachant à la tradition historique de l'Ouest, où Sokoto avait à bien des égards le regard tourné, le califat a toute sa place ici.

Lorsque le cheikh Usman dan Fodio (ʿUṯmān b. Fūdī, 1754-1817), fondateur de l'État du Sokoto, disparaît en 1817, son fils Muḥammad Bello (r. 1817-1837) lui succède en tant que premier calife{394}. Fondateur de la ville de Sokoto en 1809, qui devint ensuite la capitale du califat éponyme à l'issue des guerres peules (1804-1810), Mohammed Bello se distingue au-delà de sa qualité de souverain puissant par ses écrits dans les domaines de la poésie, de l'histoire et des sciences religieuses. Il se fit connaître aux yeux de l'Europe à la suite des deux visites que lui rendit l'explorateur britannique Hugh Clapperton (1788-1827), une première fois en 1824 et une seconde en 1826, grâce à la bonne image que ce dernier donna de lui{395}.

L'histoire produite par Mohammed Bello est intimement liée à la réforme islamique que son père Uthman Dan Fodio avait imposée par le djihad. Le récit du mouvement ayant mené à l'établissement du califat de Sokoto fut en effet calqué sur l'histoire canonique des premiers temps de l'Islam. L'origine du djihad peul commence à la cour de Bawa, souverain de l'État de Gobir au nord du pays Hausa, à laquelle Usman dan Fodio se trouve présent. David Robinson résume en ces termes le contexte qui le poussa à l'action politique :

> La communauté contenait aussi nombre d'étudiants peuls, hausas et touaregs, avec leurs familles, originaires de tout l'Hausaland. Au fur et à mesure qu'elle s'agrandit et se fortifia, elle devint une sorte de société alternative et encouragea Uthman à affirmer des opinions plus fortes et plus agressives. Le cheikh aiguisa son discours. Le régime existant était corrompu. Il encourageait la pratique du paganisme dans la forme du bori, imposait des impôts illégaux sur les paysans et les pasteurs, et dévoyait les lois de l'islam à ses propres fins. Le point de non-retour fut franchi après que des escarmouches éclatèrent entre les deux camps, dans cette compétition de plus en plus acharnée, et que les forces du Gobir firent prisonniers quelques musulmans pendant une campagne militaire et les appelèrent esclaves. À partir de ce moment (1804) pour la communauté uthmanienne le point de non-retour avait été franchi. Ils migrèrent vers un autre pan de la campagne dans lequel il était davantage en sécurité et déclarèrent la guerre au Gobir. C'était un nouveau départ, un nouvel « espace musulman ». Désormais le passé de l'Hausaland était classifié comme Jahiliyya ; la vraie communauté musulmane avait accompli la *hijra*, jurée allégeance à Uthman, formée la communauté islamique, et déclaré le « djihad de l'épée ». Dans tous ces actes, Uthman et ses compagnons imitèrent consciencieusement le modèle de Muhammad qui avait fait la *hijra* et avait déclaré le djihad de l'épée depuis Médine dans les années 620 de notre ère{396}.

Dans cette révolution fortement imprégnée par l'idéologie islamique des

origines, il n'est donc pas étonnant que le principal ouvrage de Muḥammad Bello, *Infāq al-maysūr fī tārīḫ bilād al-Takrūr* (La Rétribution du fortuné concernant l'histoire du pays de Takrūr) ait pris les aspects d'une *sīra*. La biographie de l'action religieuse et des conquêtes de son père occupe de fait la majeure partie de l'*Infāq al-maysūr*[397]. Composé en 1227/1812-1813, l'*Infāq al-maysūr* porte en outre le projet de faire une histoire islamique de la zone sahélo-soudanienne occidentale et centrale[398].

Ḥ*amdallāhi*

Nūḥ b. al-Ṭāhir b. Mūsā (1151/1738 – 1274/1857-1858) est l'auteur du *Tārīḫ al-fattāš*. Sa biographie et son œuvre ont été finement restituées par Mauro Nobili[399]. Né à Dari près de Niafounké entre Tombouctou et le Macina dans une famille influente, Nūḥ apprit jeune le Coran avant de décider de devenir berger. À l'âge de quarante ans, alors en transhumance avec son troupeau près de Tombouctou, il décide de consacrer sa vie à la science religieuse. Il s'établit dans la ville d'Arawān où il devint le disciple du savant ʿAlī b. al-Naǧīb pour plusieurs années. Puis, il se place sous la tutelle d'un élève de ce dernier, al-Muḫtār b. Aḥmad b. Abī Bakr al-Kuntī (m. 1811) afin d'achever sa formation et de recevoir de lui une licence (*iǧāza*), avant de s'établir auprès de Usman dan Fodio (m. 1817), fondateur du califat de Sokoto. Il retourne ensuite dans la boucle du Niger où il sert en tant que conseiller auprès du chef peul Guéladjo Hambodedjo (m. après 1855) s'occupant notamment de la correspondance de ce dernier. Montrant un grand talent dans cette tâche, il attire l'attention d'Aḥmad Lobbo (m. 1845), fondateur du caliphat de Ḥamdallāhi, qui en fait son conseiller principal et le chef du *batu mawdu*, son concile consultatif composé de quarante ulémas en charge des affaires du Macina, devenant ainsi la deuxième personnalité de l'État[400].

Il rédige pour ce dernier un manifeste politico-prophétique en arabe, redécouvert par Mauro Nobili dans le fond de Gironcourt de l'Institut de France, qui l'annonçait comme le douzième calife de l'Islam et le deuxième calife du Takrūr. Ce manifeste fut ensuite intégré à une version remaniée par lui du *Tārīḫ* d'Ibn al-Muḫtār pour former une nouvelle chronique, le *Tārīḫ al-fattāš*, connu de Maurice Delafosse et Octave Houdas en 1913 grâce au manuscrit C qu'ils mirent à contribution pour éditer *La Chronique du chercheur*[401]. Ce travail fut effectué pour donner une légitimité et une profondeur historique aux prétentions politico-religieuses d'Aḥmad Lobbo qui suscitèrent beaucoup de débats avec les autorités intellectuelles islamiques ouest-africaines de son temps (la lignée cléricale des Kunta

maîtres de Tombouctou et Sokoto). Les passages spécifiques au manuscrit C, pour le moment perdu, sont disponibles seulement par reconstruction dans l'édition de 1913. En effet, Octave Houdas et Maurice Delafosse les ont signalés systématiquement étant donné que, parmi les trois manuscrits utilisés, ils regardaient le manuscrit C comme faisant autorité puisque plus complet.

Bien que le califat de Ḥamdallāhi fût assez bref, de 1818 à 1862, date de sa conquête par les forces d'El Hadj Oumar Tall, son legs manuscrit fut en revanche, comparativement à d'autres États ouest-africains, assez considérable. L'étude des sources arabes s'y rapportant constitue aujourd'hui, on l'a vu, l'un des champs de recherche les plus dynamiques de l'histoire ouest-africaine jusqu'au XIXe siècle. Si l'histoire écrite à Ḥamdallāhi fut fortement inféodée aux affaires politiques, nous verrons dans le chapitre suivant que Nūḥ b. al-Ṭāhir apporta un soin particulier à se fondre dans la tradition historienne locale, même dans ses fabrications aux tonalités moins politiques.

Les autres foyers arabisants

D'autres centres historiographiques arabisants actifs en Afrique de l'Ouest ne se sont pas réclamés du Takrūr. Par exemple, le royaume de Gonja, dans le nord du Ghana actuel, a laissé des petites chroniques organisées en unités narratives historiques simples (*ḫabar*) ou en récits chronologiques (annales). Cette littérature a été rassemblée, éditée, traduite et publiée en 1986 par Ivor Wilks, Nehemia Levtzion et Bruce M. Haight sous le titre de *Chronicles from Gonja, A Tradition of West African Muslim Historiography*. Les chroniques de Gonja rattachent l'origine du royaume au royaume du Mālī tardif. Gonja aurait été fondé au milieu du XVIe siècle suite à un pacte passé entre des chefs de cavalerie du Mālī en expédition dans la région et des lignées cléricales musulmanes{402}. Après une longue guerre civile de 1102/1690-1691 à 1114/1702-1703 le roi fut affaibli au profit des chefs de divisions et le royaume entama son déclin. Les premières chroniques furent probablement rédigées vers 1700{403}. Le Takrūr ne fait pas du tout partie de l'arrière-plan historique de cette historiographie.

Le cas des grandes cités de Mauritanie, au premier chef desquelles figure Chinguetti, est peut-être également à considérer à part. Si Walata, aujourd'hui en Mauritanie, avait une connexion longue et ancienne à la boucle du Niger, expliquant son rattachement au Takrūr, la « hassanisation » de la société mauritanienne et la polarisation autour des concepts de Bīdān/ Sūdān a conduit à la construction d'un *trāb al-bayḍān* (pays des Blancs) et

l'invention littéraire plus tardive d'un Bilād al-Šinqīṭ (pays de Chinguetti), sans doute pour se démarquer d'un Bilād al-Takrūr jugé trop soudanien. Ainsi à partir du XVIIe siècle, la culture lettrée mauritanienne fut l'instrument de processus de constructions identitaires et de singularisations d'un espace de plus en plus identifié et délimité{404}. Ces remarques sont davantage valables du point de vue du discours historique constitué que de l'histoire elle-même, car bien que prise dans des enjeux atlantiques et sénégambiens, l'espace mauritanien entretint des liens très forts avec le reste du monde lettré islamique saharo-sahélien.

* * *

Le petit traité composé à partir de la correspondance peut-être échangée entre 1493 et 1496 par al-Maġīlī et Askia Muḥammad, rédigé vers 1498, n'a peut-être pas reçu toute l'attention qu'il méritait. Parmi les premiers textes endogènes d'importance au Sahel occidental, si l'on met de côté le patrimoine épigraphique, il instaure tout d'abord une rupture dans le régime documentaire pour l'histoire, ce qui n'est pas rien. Mais ce qui frappe est le discours porté par Askia Muhammad, lequel entend mettre fin à un état politico-social de l'islam au Sahel occidental qui semble incarner la longue tradition médiévale élaborée peu à peu à partir de l'adoption de l'islam par les souverains ouest-sahéliens au XIe siècle. Sonni ʿAlī, conquérant de la dynastie renversée, devient le réceptacle de cette tradition dénoncée, dépeinte à gros traits, sans nuance, car incarnée par son avatar le plus ignoble et le plus sanguinaire, conséquence de la mécréance conférée au personnage. Pourtant, cette tradition politique avait sans doute participé de la prospérité et de la stabilité médiévale. Les souverains, incarnant la confluence d'un ordre politico-religieux dual, musulmans devant leurs sujets musulmans, dépositaires d'une royauté sacrée garantissant les cultes non-monothéistes auprès des sujets majoritaires, asseyaient leur pouvoir sur une double légitimité. L'identification du Sahara et du Sahel comme un espace islamique peuplé de musulmans eut pour conséquence théorique de déplacer les zones d'approvisionnement en esclaves plus au sud, en pays soudanien – d'où l'importance que prirent les débats identitaires liés au statut, notamment à l'époque d'Aḥmad Bābā{405}.

L'usage croissant du droit (*fiqh*) dans les affaires politiques et sociétales fut un facteur déterminant dans l'essor des pratiques scripturaires. L'un de ses effets fut la nécessité de re-conceptualiser un espace, le Bilād al-Sūdān, historiquement marqué par cette hétérogénéité religieuse, pour créer une histoire présentant cette fois la profondeur historique d'une islamité de bon

aloi. Le Bilād al-Takrūr sortit des forges de cette reconstruction littéraire menée par les historiographies arabisantes ouest-africaines.

Chapitre 5

La troisième vie du Takrūr

Écriture d'une histoire islamique en Afrique de l'Ouest (XVIIe-XIXe siècle)

It is not down any map ; True places never are[406].

Le nom de Takrūr est l'un des plus célèbres de l'histoire ouest-africaine. Comme beaucoup de noms du Sahel au début de la période médiévale (Awdaghust, Tadmekka, etc.) il s'agit très probablement d'un nom berbère. Toutefois, le royaume de Takrūr est davantage associé aux populations soudaniennes et, sans entrer dans un débat qui n'est pas l'objet de mon propos ici, il convient de signaler que les lieux avaient souvent plusieurs noms qui reflétaient la dimension plurilingue du Sahel. Les noms apparaissant dans la géographie arabe médiévale indiquent avant tout que les informateurs des auteurs étaient presque exclusivement berbères dans un premier temps, ce qui explique que ce furent surtout les appellations berbères des villes et des royaumes qui passèrent dans la littérature arabe.

Le nom de Takrūr connut une trajectoire quelque peu curieuse, puisqu'il fut d'abord le nom d'un petit royaume de l'extrême ouest-sahélien, puis fut en usage dans l'Orient islamique pour qualifier le Sahel islamisé, avant enfin d'être réimporté en Afrique de l'Ouest sous une nouvelle forme davantage délimitée et incarnée.

Le Takrūr dans les études sur le Soudan occidental médiéval

Le Takrūr « historique »

Le Takrūr est présent dès 1841, par l'entremise de William Cooley, dans les premiers volumes d'histoire soudanienne. Voici ce que dit de lui al-Bakrī, le premier géographe médiéval d'importance, dans son célèbre *Kitāb al-masālik wa al-mamālik* (Livre des itinéraires et des royaumes) en 1068{407} :

> Après Ṣanghāna, entre l'ouest et la ḳ*ibla*, sur le Nīl, se trouve la ville de Takrūr. Ses habitants sont des Sūdān. Ils suivaient (autrefois), comme les autres Sūdān, le paganisme (*madjūsiyya*) et adoraient les idoles (*dakākīr*) ; ce mot, qui fait *dakkūr* au singulier, signifie idole (ṣ*anam*). Wār Dyābi b. Rābīs, leur chef, devint musulman et instaura chez eux la Loi musulmane. Il les décida à s'y conformer après les avoir éclairés sur la vérité. Il mourut en 432/1040-1041. Aujourd'hui les habitants du Takrūr professent l'islamisme{408}.

Ce petit royaume du Takrūr – peut-être simple cité-État à ses débuts –, sis quelque part sur les rives du fleuve Sénégal, figure de façon excessivement rare dans les sources. En plus d'al-Bakrī, qui donne l'une des descriptions les plus substantielles sur le Takrūr, il faut ajouter les géographes al-Idrīsī au XIIe siècle, et Ibn Saʿīd au XIIIe dans une moindre mesure, à la courte liste des auteurs ayant écrit sur le Takrūr avant le XIVe siècle{409}.

La littérature académique spécialisée sur le Takrūr, pour pallier les limitations des sources arabes, a tenté d'exploiter les sources orales et l'archéologie afin de percer les secrets de son histoire{410}. L'écriture de l'histoire du Takrūr, en raison de la lacune documentaire dont j'ai déjà parlé, laisse une grande place à l'insertion d'enjeux qui dépassent largement son cadre. La place donnée au Takrūr dans le roman national du Sénégal, par exemple, explique que les historiens sénégalais aient majoritairement animé ce dossier{411}. Des traditions orales recueillies au début du XXe siècle situent l'origine de la population du Takrūr dans la migration d'un peuple de forgerons venus de l'Orient, d'Égypte en particulier, dès le premier siècle de notre ère. Bien qu'elles ne résistent pas à la critique historique, elles témoignent d'une mémoire historique métamorphique dont il faudrait sonder la profondeur{412}.

En tout état de cause, par le biais des sources arabes, l'histoire de Takrūr s'inscrit dans les interactions générées par le commerce transsaharien. Takrūr semble avoir atteint son apogée lorsqu'al-Idrīsī le mentionne en 1154 :

> La ville de Silla est sur le bord du Nīl, vers le nord. C'est une ville à population sédentaire (ḥ*āḍira*) ; c'est un lieu de rencontres des Sūdān et de marchés fructueux. Les habitants sont des gens entreprenants. Elle est un des États du Takrūrī, qui est un sultan puissant, possédant esclaves et troupes, bien connu pour sa fermeté, sa sévérité et son esprit de justice. Son pays est sûr et tranquille ; le lieu de sa résidence et de ses cantonnements est la ville de Takrūr. [Cette ville] est au sud du Nīl ; entre elle et Silla, il y a l'équivalent de deux jours [de marche] par le Nīl ou par terre. La ville de Takrūr est plus grande que Silla ; elle est [aussi] plus commerçante. Vers elle se rendent des gens du Maghrib al-Aḳsā [Maroc].

[Ils y portent] de la laine, du cuivre, des verroteries et en rapportent de l'or (*tibr*) et des esclaves{413}.

Indépendante à la fin du XIe siècle dans le témoignage d'al-Bakrī, la ville de Silla réapparaît sous la domination du Takrūr, dépeint comme un pôle et un terminus méridional important du commerce transsaharien. Ce Takrūr « historique » est l'un des rares royaumes à s'être distingué avec Gao et Ghāna. On retrouve une dernière fois le Takrūr chez Ibn Saʿīd, qui écrit avant 1286. Ce dernier confronte ses informations avec celles d'al-Bakrī, afin de pointer les changements majeurs qui se sont produits selon lui, et notamment la pénétration totale de l'islam au Takrūr{414}. Il s'agit de la dernière trace du « Takrūr historique » dans les sources. Il est probable que la ville fut conquise entre 1286, *terminus ante quem* de l'activité d'Ibn Saʿīd et 1324, date à laquelle le sultan Mansa Musa raconte au Caire que le Takrūr n'était qu'une province de son sultanat, d'après al-ʿUmarī qui rapporte l'anecdote{415}. Toutefois, si le royaume de Takrūr avait disparu, il n'en fut rien de son nom, qui connut un destin inattendu au Moyen-Orient.

Le Takrūr dans les sources arabes orientales (XIIIe-XVIe siècle)

L'optimum historiographique que constitue l'Égypte mamelouke dans l'Islam médiéval est le théâtre de la seconde vie du Takrūr. Nehemia Levtzion a consacré une étude à la question intitulée « Mamluk Egypt and Takrur (West Africa) » (1986). Selon lui, le premier à donner une définition se distinguant radicalement de ses prédécesseurs est l'historien et savant Ibn Ḫallikān (608/1211-681/1282) qui écrit entre 658/1269 et 685/1286-1287 dans le monde mamelouk{416}. Ce dernier définit le Takrūr de cette manière : « Takrūr est le nom du pays où ils [les Sūdān] vivent et leur race est appelée par le nom de leur pays{417}. » Cette définition du Takrūr comme espace plutôt que comme ville ne s'impose pas immédiatement, mais déjà le Takrūr se déplace sur la bande sahélienne. L'encyclopédiste égyptien al-Waṭwāṭ (638/1235-718/1318), par exemple, dans ses *Mabāhiǧ al-fikar wa-manāhiǧ al-ʿibar* (Les joies de la réflexion et les voies de la connaissance), propose une tout autre définition du Takrūr : « On rencontre dans la ville appelée Takrūr, des ulamas et de vertueuses personnes. [...] Le nom de Takrūrī (pl. Takārira) est donné à ceux qui habitent le pays de Bornou{418}. »

Le séjour fastueux de Mansa Musa au Caire en 1324 a fait entrer de façon spectaculaire le sultanat du Mālī dans l'esprit des élites mamloukes. Pour un temps long d'un peu plus d'un siècle, le sultan du Mālī, hégémonique dans la partie occidentale Bilād al-Sūdān rebaptisée Takrūr par Ibn Ḫallikān, fut ainsi plus communément désigné comme souverain ou sultan du Takrūr.

Bien que d'après la célèbre anecdote rapportée par l'encyclopédiste al-ʿUmarī (m. 1349), Mansa Musa prenait ombrage d'être appelé sultan du Takrūr et non du Mālī car le premier n'était qu'une région de son royaume, c'est le premier nom qui s'imposa{419}. Les auteurs de l'Occident musulman, par leur expérience ou leurs sources, à l'instar d'Ibn Baṭṭūṭa et Ibn Ḫaldūn, ont appelé le Mālī par son nom. En revanche dans les sources de l'Orient mamlouk des XIVe et XVe siècles, le Mālī est appelé Takrūr dans la quasi-totalité des cas.

Les auteurs mamelouks et la dénomination du Mālī

Noms sous lesquels le Mālī est désigné	Auteurs (XIVe-XVe siècle)
Takrūr	al-Ǧazarī (début du XIVe siècle)
Takrūr	al-Nuwayrī (avant 1331)
Takrūr	Ibn al-Dawādārī (avant 1335)
Māllī (Takrūr dans une partie de son travail)	al-ʿUmarī (vers 1342)
Takrūr	al-Ḏahabī (avant 1348)
Takrūr	Ibn al-Wardī (avant 1349)
Takrūr	al-Mufaḍḍal b. Abī al-Faḍāʾil (v. 1358)
Takrūr	al-Ṣafadī (avant 1363)
Takrūr	Ibn Kaṯīr (vers 1358)
Takrūr	Ibn Ḥabīb al-Ḥalabī (avant 1376)
Māllī (d'après al-ʿUmarī)	al-Qalqašandī (vers 1412)
Māllī d'après al-Maqrīzī (entre 1417 et 1439 ou 1442)	al-Maqrīzī (entre 1417 et 1439 ou 1442)
Takrūr dans deux autres ouvrages	
Takrūr	Ibn Ḥaǧar al-ʿAsqalānī (avant 1429)
Takrūr	Ibn Iyās (avant 1522)

Le déclin du sultanat du Mālī à partir des années 1430 entraîne une incertitude sur le signifié correspondant à l'emploi du nom Takrūr. À certains moments il s'agit du sultan du Borno, mais pour d'autres il est clair qu'il s'agit du Soudan occidental, sans plus de précisions. On l'a vu, l'identité Takrūr/Borno était également possible depuis al-Waṭwāṭ. Du point de vue des historiens mamelouks, l'espace mal connu du Sahel islamisé devint donc le Takrūr, et le souverain jugé hégémonique sur cet espace le sultan ou roi du Takrūr. Cette distinction honorifique passa également dans les manuels de chancellerie et dans l'étiquette diplomatique. Les musulmans sahéliens, d'où qu'ils vinrent, reçurent comme nisba (nom d'origine) générique, al-Takrūrī (pl. Takārīr, Takārura, Takārna), qui existait peut-être déjà au temps du « Takrūr historique » qui envoyait déjà des pèlerins à La Mecque via Le

Caire mais avec une nouvelle acception élargie.

Toutefois, ce nom dont l'usage s'accéléra sous l'effet des pèlerinages royaux, au premier rang desquels figure celui de Mansa Musa, perdit peu à peu la prééminence de sa dimension politique pour revêtir un aspect géographique plus diffus. Cette identité Takrūr/Soudan a participé de la confusion sémantique qui s'installa dans l'historiographie contemporaine vis-à-vis de cette seconde vie du Takrūr{420}.

Synonymie avec le Soudan occidental et nouveaux espaces

On trouve très tôt dans l'historiographie occidentale contemporaine l'idée que le Takrūr était purement et simplement un synonyme de Soudan. Dans *Voyages et découverte dans l'Afrique centrale et l'Afrique septentrionale*, paru en 1859, Henri Lebrun émet déjà cette idée :

> À quatre jours de marche, au N-O de Ghanah, on trouvait le royaume de Tocrur, très peuplé et indépendant ; il s'y faisait un grand commerce, et les marchands de l'ouest y apportaient des coquilles, probablement celles qu'on nomme Cruris, et du cuivre. Tocrur est évidemment Sackatou ou Soccatou, ville maintenant capitale d'un empire qui comprend Ghanah (Kano) et les contrées voisines, et appelé Takrour par le major Denahm, d'après les naturels M. d'Avezac, qui fait autorité pour la géographie de l'Afrique centrale, propose de donner le nom de Takrur à ces immenses pays connus sous celui de Belek-el-Soudan ordinairement Soudan, et qui comprennent toutes les terres situées entre la Sénégambie et le Dar-four, entre le grand désert et l'Ouanharac{421}.

Dans l'édition de 1913 de ce qui était considéré à ce moment-là comme le *Tarīḫ al-fattāš*, Octave Houdas et Maurice Delafosse en donnent une première définition, conforme aux thèses historiques défendues par le second, puis une deuxième plus fidèle à l'acception communément véhiculée :

> Le *Tekroûr* a servi d'abord chez les Arabes et les Berbères à désigner une ville située sur le Sénégal, dans le Foûta, et l'État dont elle était la capitale. Plus tard ce nom a été étendu à tout le Soudan occidental et plus spécialement à l'ensemble des pays soudanais conquis ou organisés par des princes originaires du Foûta : c'est avec cette acception élargie que le mot est employé dans le *Tarikh al-fettâch*{422}.
>
> Ici comme dans d'autres passages, le mot « Soudan » est pris dans l'acception de partie orientale de l'Afrique noire, ou pays à l'est du Niger, par oppositions à « Tekroûr » ou Soudan occidental ; les Soudanais dont il s'agit étaient évidemment des Haoussa, dont Kano est la ville principale{423}.

Pour essayer de comprendre les différentes vies du nom de Takrūr, l'historien Umar al-Naqar a publié en 1969 un article examinant spécifiquement la question. Après avoir évoqué le « Takrūr historique », il constate :

> Deux régions ont été confondues avec le berceau originel des Takarir. Le premier est le « Bilad al-Takrur » – un autre nom par lequel le 'Bilad al-Sudan, ou plutôt des pans de celui-ci, était connu des écrivains arabes médiévaux. Ainsi l'ethnique « Takruri » (en arabe il prend la forme min al-Takrur) était vu comme un équivalent de Soudanien (c'est-à-dire min al-Sudan)[424].

Plus loin il évoque incidemment une idée qui me paraît centrale, mais qu'il ne développe pas davantage :

> L'anachronisme entre les connotations du Takrur au Moyen-Orient et en Afrique de l'Ouest était lié directement à l'extension de la frontière islamique en Afrique. Mais apparemment, à un moment donné, seulement un seul de ces territoires est pris comme le « Bilad al-Takrūr »[425].

En définitive, il laisse ce territoire unique, considéré comme le Bilād al-Takrūr « à un moment donné », en suspend. Son article ne s'aventure pas plus loin. Chouki El Hamel est l'un des seuls à s'être intéressé à ce territoire précis, localisé en Afrique de l'Ouest et nommé Takrūr. Dans son travail sur le *Fatḥ al-šakūr* d'al-Bartilī, il retrace l'histoire du Takrūr. En se basant sur la source de son travail, il précise l'acception qu'il faut donner au Takrūr après le XVIe siècle :

> L'usage de « Bilād at-Takrūr » prend donc une extension assez grande pour désigner tous les musulmans de l'Afrique de l'Ouest sub-saharienne « Bilād as-Sūdān » ; parce que les chroniqueurs arabes médiévaux confondaient Takrūr et Soudan, Takrūrī devint l'équivalent de Soudanais. Cependant, malgré l'élargissement du terme, seule la région du Sénégal a été nommée ainsi par ses habitants eux-mêmes et leurs voisins immédiats (Maures, Wolofs). « Le toponyme ["Takrūr"] a disparu de l'usage local au profit de Fuuta Tooro aux XVIe et XVIIe siècle. » [Jean Boulègue, 1987, p. 34] Mais il est resté en usage chez les Maures et chez les Wolofs : Takrūrī (pl. Takārīr) est employé par les Maures pour désigner les Toucouleurs de la rive du Sénégal ; les Wolofs utilisent "Tokolor" ou "Tokoror" dont est dérivée l'appellation française "Toucouleur". À partir du XVIIIe siècle, vu l'absence d'un pouvoir politique réellement centralisé dans le pays des Maures où le cadre tribal constituait l'élément de base de la structure politique, certains lettrés maures ont adopté le nom de Takrūr pour désigner généralement le Sahara occidental au nord du fleuve Sénégal et du Niger. Notons bien que lorsque le terme Takrūr apparaît dans le texte du *Fatḥ* ou dans notre commentaire de ce texte, c'est donc pour désigner cette région précitée, c'est-à-dire approximativement l'espace de la Mauritanie et la partie nord du Mali actuels[426].

Cette définition est élaborée par Chouki El Hamel à la lumière de sa source. Elle repose donc sur le projet littéraire d'al-Bartalī et appartient déjà à une autre temporalité. La seconde vie du Takrūr s'inscrit avant tout dans la période médiévale tardive de l'Islam, post-abbasside, où le musulman sahélien reçoit le nom générique de Takrūrī. La Mecque, en tant que carrefour des peuples, semble avoir joué, en plus des foyers historiographiques du Caire et de Damas, un rôle central dans la diffusion du

nom en tant que signifiant géographique{427}. Les pèlerins ouest-africains, jusqu'au milieu du XVIe siècle au moins, continuèrent de se faire appeler ainsi, avant l'apparition tardive de nouvelles nisbas islamiques ouest-africaines traduisant une connaissance plus affinée de la région{428}.

Le Takrūr dans les histoires ouest-africaines (XVIIe-XIXe siècle)

Il s'agit à présent de se focaliser sur les œuvres endogènes présentées dans le chapitre précédent pour mettre en exergue « la troisième vie » du Takrūr en Afrique de l'Ouest du XVIIe au XIXe siècle.

Les chroniques de Tombouctou du XVIIe siècle

Dans le *Tārīḫ al-Sūdān*, le nom de Takrūr apparaît trois fois :

> Maḥmūd b. ʿUmar b. Muḥammad Aqīt b. ʿUmar b. ʿAli b. Yaḥyā al-Sanahāǧī al-Tunbuktī, cadi de Tombouctou, père de l'éloge et des belles actions, savant du Takrūr, homme vertueux, professeur, jurisconsulte et imam de Tombouctou.
> Le très docte savant, le ḥāfiẓ, al-ʿAlqamī, que Dieu Très-Haut lui fasse miséricorde, a dit dans le commentaire d'*al-Ǧāmiʿ al-ṣaġīr* de l'illustre al-Ṣuyūṭī, lors de l'évocation des événements du neuvième siècle : « Nous avons entendu qu'un homme est apparu au Takrūr, on l'appelle Sunni ʿAlī, il fait périr les croyants et ravage le pays (*bilād*).
> Puis le sultan Mawlay Aḥmad le chérif hachémite dépêcha son envoyé auprès de l'Askiyā al-Ḥāǧǧ avec des cadeaux extraordinaires pour lui, mais son objectif par cela était de s'informer de l'état du pays du Takrūr{429}.

Par son titre, le *Tārīḫ al-Sūdān* présente de façon explicite le cadre de son terrain historique. Il s'agit ici du Soudan, bien que l'auteur centre en réalité son histoire sur une partie bien spécifique du Soudan occidental dont la boucle du Niger constitue le point nodal. Le Bilād al-Sūdān était, pour la région, la dénomination de la géographie et de l'histoire arabe depuis le VIIIe siècle{430}. Si Sūdān désignait au début plutôt un ethnonyme subsumant, de sorte que l'on trouve souvent la traduction « pays des Noirs », j'accorde au titre une connotation plutôt géographique dans la mesure où c'est davantage l'histoire politique et religieuse d'un espace qui est présentée. L'auteur, al-Saʿdī, fait référence à certaines sources de la littérature arabe médiévale mais n'en nomme qu'une, la *Riḥla* d'Ibn Baṭṭūṭa qui appelait cet espace Bilād al-Sūdān. Ainsi, il n'est pas étonnant que le référentiel géographique « Sūdān » est celui qui survient le plus dans l'œuvre{431}.

Pourtant, la connaissance d'al-Saʿdī de la géographie savante issue de la

science arabe s'adosse ici à ses connaissances de la géographie vernaculaire, celle de son vécu en tant qu'individu et son expérience personnelle de l'espace dans lequel il vivait. Le recours au nom de Takrūr semble intervenir lorsque l'auteur se veut plus spécifique quant au territoire dont il est question. Aussi, à la lecture du *Tārīḫ al-Sūdān* et des trois extraits ci-dessus, il est possible d'affirmer que pour al-Saʿdī, « Sūdān » renvoyait au territoire politique du Songhay et à ses voisins immédiats, dont le royaume tardif du Mālī (celui-ci étant très présent dans la chronique), alors que Takrūr désignait plus particulièrement un espace resserré, encore non précisément délimité, autour du cœur historique du Songhay, avec une connotation islamique. Tout juste l'utilisation dans les deux dernières citations du mot pays (*bilād*) associé à celui de Takrūr permet d'émettre l'hypothèse que, dans l'esprit de l'auteur, il s'agissait des États du Songhay démarqués d'une région plus vaste qui s'appelait le Soudan. Cette idée d'un Takrūr se démarquant du Soudan occidental est étayée par le fait que l'auteur tombouctien désigne d'autres populations de la région comme soudaniennes{432}. Dans le cas présent, le pays de Takrūr n'est donc en aucun cas synonyme de Bilād al-Sūdān.

Dans la *Notice historique*, rédigée probablement dans les années 1660, l'acception était sans doute la même, celle d'un Takrūr correspondant peu ou prou à l'État du Songhay tel qu'il fut à son apogée au XVIe siècle :

> Ceci est une notice historique dans laquelle est donnée la biographie des princes du Tekroûr portant le titre d'askia depuis l'askia El-Hâdj Mohammed ben Aboubakar jusqu'à notre époque actuelle, le tout disposé suivant l'ordre chronologique.
> Autrefois s'étaient succédé au Tekroûr des souverains pour la plupart païens et pratiquant la religion des mages, qui résidaient à Gâo ; mais, à cette époque, c'est-à-dire vers le milieu du IVe siècle [fin du Xe siècle de notre ère], Gao se trouvait sur la rive du Fleuve située du côté du Gourma.
> Le mot mâdougou est le nom que l'on donne, dans le pays du Tekroûr, à toute résidence royale, où qu'elle se trouve{433}.

Issue de l'introduction de la *Notice historique*, la première citation pose clairement le cadre géographique de référence. Toute analyse est fortement limitée par la nature même de cette source, qui nous est parvenue uniquement en français et en appendice de l'édition de 1913 de *La Chronique du chercheur*. Quoi qu'il en soit, il est significatif, et logique au regard de la déclaration introductive, que le référentiel géographique « Sūdān » soit absent des quelques pages mises à notre disposition et que le référentiel « Takrūr » lui soit préféré quand l'auteur veut apporter une précision de lieu. Le Takrūr, auquel l'auteur fait référence en tant que pays, pourrait également se lire comme un nom du territoire historique de l'espace

du Songhay, ainsi que le laisse penser le deuxième extrait.

Le *Tārīḫ* d'Ibn al-Muḫtār, dépouillé des *addenda* du manuscrit C (*Tārīḫ al-fattāš*) utilisé pour l'édition de 1913, ne présente plus qu'une seule mention du Takrūr[434]. À l'instar du *Tārīḫ al-Sūdān*, son environnement géographique global de référence est le Bilād al-Sūdān. Cependant, ainsi qu'on peut le constater dans le passage suivant, le Takrūr y est qualifié par une nouvelle épithète :

> Après l'*askiya* Isḥāq, le sultanat échut à son frère l'*askiya* Dāwūd b. Askiya Muḥammad, le 22 *ṣafar* 956 [22 mars 1549]. [...] Il n'y avait plus alors dans toute la région (*iqlīm*) du Takrūr, du Malli jusqu'à Luʿluʿ, personne qui osât lever la main, et, le jour de son ascension [au pouvoir], il ne trouva devant lui que des esclaves soumis et obéissants ; personne n'aurait pu affronter l'armée du Songhay, à l'exception seulement du Kourmina[435].

Le mot *iqlīm* (pl. *aqālīm*) renvoie, dans la géographie arabe médiévale de l'époque classique, à la division ptoléméenne du monde en climats, quadrillage théorique à visées pratiques pour décrire les différentes parties du monde connu, rapidement adoptée par la science arabe. Toutefois, le mot a vite acquis un sens plus large, et a fini par désigner, par extension, une grande région. Partant, bien que l'idée de grandeur demeure, le recours à la notion d'*iqlīm* plutôt qu'à celle de pays (*bilād*) sous-tend une conception moins politique que géographique de l'espace dont on parle. Affranchi de sa détermination en tant que pays, le Takrūr se dresse ici comme une région spécifique comprenant notamment le Mālī tardif.

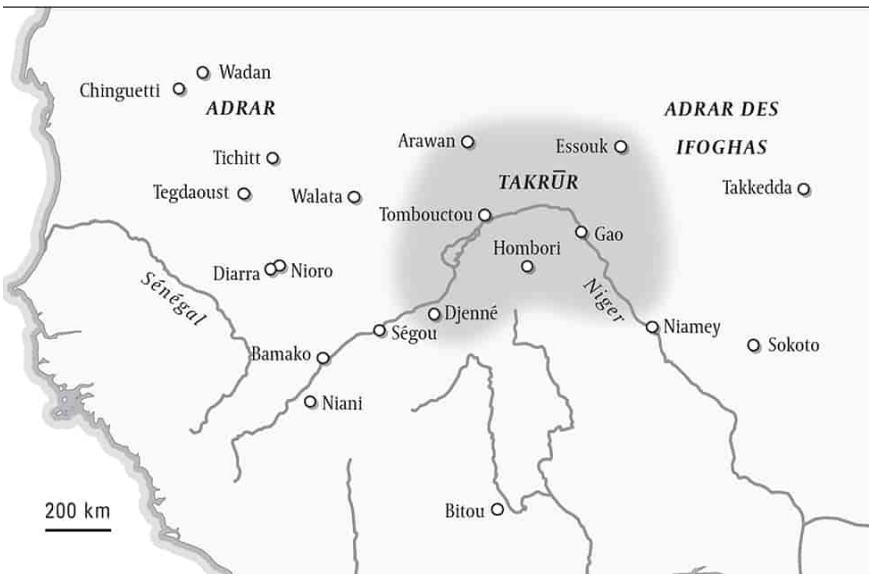
Le Takrūr à Tombouctou au milieu du XVIIIe siècle

Taḏkirat al-nisyān fī aḫbār mulūk al-Sūdān, histoire anonyme, rappelons-le, des pachas de Tombouctou de la conquête marocaine (1591) au début du XVIIIe siècle, est achevé à Tombouctou en 1751. L'auteur a conçu son livre comme une suite chronologique des chroniques de la période précédente. Si le titre s'inscrit manifestement dans une certaine tradition relative à l'écriture de l'histoire à Tombouctou, reprenant comme espace-cadre le Soudan, la lecture du texte révèle une absence totale de référence au Soudan – l'espace est exprimé exclusivement par le nom de Takrūr :

> L'injustice ravagea, à l'est, à l'ouest, au sud et au nord, sur la terre comme sur les eaux, les pays, les villages et les îles de la région du Takrūr qui était sous leur domination, des confins du territoire de Kukiya jusqu'à la frontière du territoire de Djenné[436].
> Les Touaregs s'emparèrent entièrement du Takrūr du Ḫawṣa au Gourma (*Kurma*), tandis que les Peuls (*Fulānī*) prirent possession d'une partie du Gourma du côté des îles appelées Arikuna.
> Pendant cette année, je veux dire l'an révolu 1070 [18 septembre 1659-6 septembre 1660],

sous le pacha Ḥammu b. ʿAbd Allāh, le prône cessa d'être prononcé au nom de la victoire des enfants de Mawlay Aḥmad al-Ḏahabī dans tout le Takrūr, de la cité de Kukiya à Bīnā après que ce prône eut été fait en leur nom pendant soixante et onze ans dans tous les minbars des mosquées du Takrūr{437}.

La nouveauté apportée par la *Taḏkirat al-nisyān*, outre le fait que le Takrūr a complètement supplanté le Soudan comme référentiel géographique, réside dans le fait que pour la première fois ce « nouveau » Takrūr, tel qu'il apparaît peu à peu à partir du XVIIe siècle, est précisé par des bornes toponymiques. L'auteur ne s'attarde pas à décrire un espace censément familier de son lectorat, les lettrés musulmans de la région. Les trois passages ci-dessus présentent des toponymes dont certains sont bien connus quand d'autres peuvent faire uniquement l'objet d'hypothèses. Nous ne nous attarderons pas sur l'explication de leur contenu, dans la mesure où ils renvoient à différents moments de l'histoire des pachas du pachalik de Tombouctou, d'abord sous contrôle du sultanat du Maroc puis autonomes dans l'exercice du pouvoir{438}. Tout juste remarquons-nous, dans la deuxième citation, que le territoire qui est conquis par les Touaregs à leurs dépens correspond assez bien à l'aire d'influence du pachalik, traduit son affaiblissement au milieu du XVIIIe siècle et porte en creux les germes de sa prochaine disparition.



Le Takrūr d'après la *Taḏkirat al-nisyān*

Les noms Hausa (Ḥawṣa) et Gourma (Kurma) pourraient poser quelques difficultés. En effet, le Gourma mis en avant ici peut être confondu avec la région du Gourma en aval de Gao sur la rive droite du fleuve Niger. Le Hausa, quant à lui, serait assimilable au pays Hausa (Nigéria actuel), puisque l'orthographe qui en est donnée en arabe (Ḥ*aw*ṣ*a*) correspond à celle qui est utilisée pour désigner les habitants du pays Hausa. Cette interprétation soulève des incohérences internes avec les autres précisions sur le Takrūr figurant dans l'ouvrage et le fait que les Touaregs se soient effectivement emparés de tout le pays Hausa. En s'intéressant à la manière dont les populations nommaient et se représentaient leur espace, Maurice Delafosse, suite à des enquêtes ethnographiques et linguistiques sur le terrain au début du XXe siècle, a relevé l'information suivante :

> La rive droite du Niger, ou plus exactement toute la région située sur la rive droite, entre le lac Débo et Say, porte en songaï le nom de *Gourm*a ou celui de *Hari-banda* (que nous avons orthographié *Aribinda*) ; les pays de la rive gauche sont compris sous la dénomination de *Haoussa* ou *Aoussa*, aussi bien à hauteur du Débo qu'à hauteur de Bamba, de Gao et de Say. Ces appellations sont souvent employées comme termes d'orientation, mais il est facile de voir qu'elles revêtent alors des acceptions multiples et fort diverses, selon le lieu où l'on se trouve : ainsi, du Débo à Tombouctou, *Gourma* désigne l'Est et *Haoussa* l'Ouest ; de Tombouctou à Bourem, *Gourma* voudra dire l'Ouest et *Haoussa* l'Est{439}.

Si l'on accepte d'appréhender le Gourma et le Hausa comme deux noms génériques pour désigner des grands ensembles régionaux de part et d'autre du fleuve – le Hausa pouvant rejoindre le pays Hausa en l'exemple de la ville de Say –, les deux Gourma de la deuxième citation se liraient différemment : le premier correspondant à une grande partie des terres de la rive droite de la boucle du Niger, le second renvoyant à la région historique du Gourma, prise par les Peuls et hors du Takrūr. La ville de Kukiya – et ses confins – revient deux fois comme terminus du Takrūr du côté du sud-est. Son pendant au sud-ouest est Djenné, remplacé dans la troisième citation par Bina, localité voisine d'où l'on embarquait pour se rendre à Djenné pendant la saison des crues{440}. La grande région du Takrūr, telle qu'elle se dessine à cette époque, semble donc se limiter au territoire historique de l'État disparu du Songhay et, par la suite, des pachas. Ses limites sont données avec des éléments de langage qui procèdent d'une conception orale et vernaculaire de l'espace, des mots de langue locale transposés en arabe, qui nous contraignent à des conjectures quant à leur signification exacte en l'absence de sources complémentaires.

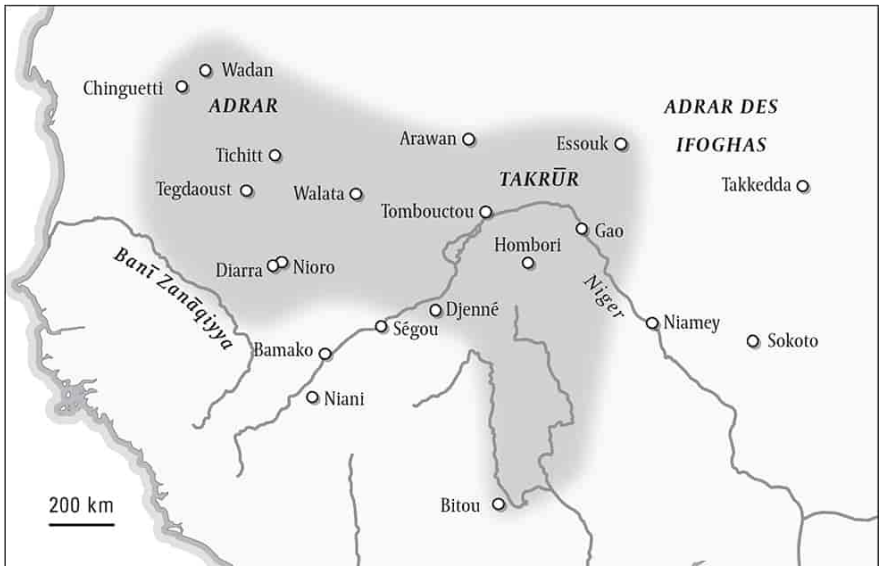
Le Takrūr à l'orée du XIXe siècle : Walata, centre mémoriel pour

l'islam ouest-africain

Le dictionnaire biographique *Fatḥ al-šakūr* d'al-Ṭālib Muḥammad al-Bartilī (1728-1805) est écrit environ un demi-siècle après la *Taḏkirat al-nisyān*. Dans l'introduction, l'auteur donne la première définition géographique précise, selon les quatre points cardinaux, de ce qui correspond pour lui à la région du Takrūr : « Quant au Takrūr, c'est une vaste région (*iqlīm wāsiʿ*) s'étendant à l'est jusqu'à Adġāġ, à l'ouest jusqu'au grand fleuve (*baḥr*{441}) Banī Zanāqiyya, au sud jusqu'à Bīṭu et au nord jusqu'à Ādrār{442}. »

À l'est, le Takrūr s'arrête dans le massif montagneux de l'Adrar des Ifoghas, orthographié Adġāġ ici, avec la ville d'Essouk dont sont originaires un certain nombre d'ulémas mentionnés dans l'œuvre. Le fleuve – appelé aussi pays dans l'œuvre – des banī Zanāqiyya est assez méconnu. Dans son étude sur la transmission du savoir islamique dans la société maure, Chouki El Hamel propose d'y voir la limite historique de l'espace maure, à savoir le fleuve Sénégal ou même l'océan Atlantique{443}. Au nord, l'Ādrār fait référence à la région du plateau de l'Adrar mauritanien, dont les grands centres islamiques apparaissent dans l'œuvre comme étant les plus dynamiques du Takrūr après la seconde moitié du XVIIe siècle.

Si les ulémas de Tombouctou sont très présents dans la liste des personnages, ils le sont surtout pour les périodes précédant la fin du XVIIe siècle, dans la mesure où al-Bartilī s'appuie principalement sur le *Tārīḫ al-Sūdān* pour cette époque{444}. Les ulémas de Chinguetti, Tichitt et Ouadane, occupent ainsi une grande place dans l'œuvre avec les notices biographiques les plus fournies pour le XVIIIe siècle, qui est le plus représenté. Pour le sud, Chouki El Hamel propose de voir en Bitou (Bīṭu) un espace qu'il ne précise pas entre les fleuves Sénégal et Falémé. Toutefois cette zone semble trop proche de celle qu'il a déjà proposée pour la limite occidentale. Les éditeurs des *Chroniques de Gonja* ont consacré une réflexion historique à Bitou, l'un des noms de la ville d'Insoko-Begho (Bighu), ville-marché fondée par les Wangara, désignation générique pour les commerçants musulmans itinérants, au nord de la région aurifère de l'espace Akan{445}. C'est sans doute cette Bitou-là qu'il faudrait préférer, puisqu'elle fut un point de remontée intérieur important de l'or et des esclaves et censément musulmane. La ville est absente du reste du texte si bien que son évocation en introduction laisse penser qu'al-Bartilī a probablement voulu étendre l'importance du Takrūr vers le sud ou peut-être soigner la cohérence de sa définition cardinale.



Le Takrūr d'après al-Bartilī

Dans le *Fatḥ al-šakūr*, Les informations factuelles, événementielles et chronologiques varient fortement d'une biographie à une autre. Certains profils sont en revanche accompagnés de renseignements précieux : date de naissance et de décès, ville d'origine du personnage ou de la famille (nisba), voyages pour la formation aux sciences religieuses (*ṭalab al-ʿilm*), ville finale d'établissement pour l'exercice de la judicature ou de la dispense d'un enseignement. Ainsi, le texte peut se lire comme un tableau diachronique partiel de l'évolution de l'influence des grands centres de savoir islamique sur la région – et au-delà, puisque des liens forts avec les villes marocaines, Fès et Marrakech, et les oasis du grand Touat se dessinent dans les biographies. Ce tableau n'échappe bien évidemment pas aux biais de l'auteur qui fait montre en filigrane d'un attachement affectif particulier pour sa ville, Walata. La liste des ulémas retenus reflète cette inclination et, après Tombouctou (surreprésentée par l'exploitation de la richesse nécrologique du *Tārīḫ al-Sūdān*), Walata apparaît comme le centre névralgique du Takrūr, surtout à partir de la fin du XVIIe siècle. La cité fait le lien entre les pôles urbains de l'espace maure et la boucle du Niger{446}. Walata apparaît aussi dans l'œuvre tantôt comme un lieu de refuge, lors des persécutions de Sonni Ali qui entraîna, selon le *Tārīḫ al-Sūdān*, un exode important des ulémas de Tombouctou qui vinrent y trouver sanctuaire ; tantôt comme un lieu

incontournable dans le réseau islamique urbain de la région tel qu'il est esquissé par al-Bartilī.

C'est donc un pays du Takrūr gravitant autour de Walata qui émerge du *Fatḥ al-šakūr*, Tombouctou étant dépossédée de sa centralité dès le début du XVIIe siècle. Si, je l'ai dit, les notices biographiques prennent place dans une chronologie qui s'étend pour l'essentiel de 1600 à 1800, Al-Bartilī a néanmoins sélectionné des figures s'étant rendues dans la région à la période médiévale, comme le célèbre voyageur Ibn Baṭṭūṭa. Le Takrūr du *Fatḥ al-šakūr* fonctionne donc également comme un lieu de mémoire du passé islamique ancien et prestigieux de la région, un cadre permettant de rassembler et de connecter ensemble les héritages d'un islam saharien, sahélien et de la savane.

D'abord réalité littéraire, cette région est donc dotée petit à petit de réalités physiques avec des bornes et des limites (villes, montagnes, fleuves) qui échappent et transcendent celles des royaumes, des hégémonies et des dominations circonscrites dans le temps – l'anecdote des savants réfugiés de Tombouctou à Walata présentant les garanties d'une solidarité savante au Takrūr. Cette réification du Takrūr l'installa officiellement comme entité géographique. Des foyers juridiques islamiques extérieurs comme ceux du grand Touat s'y référaient{447}. Ce bilād al-Takrūr correspondait à un espace vécu, un réel préhensible, dont le centre symbolique dépendait du centre l'historiographique qui s'en saisissait.

Le *Tārīḫ bilād al-Takrūr* rédigé à Walata quelques années après le *Fatḥ al-šakūr* pousse encore plus loin les logiques de ce dernier. La chronique se veut une « histoire du pays du Takrūr » mais nous avons vu au chapitre précédent qu'elle contenait surtout une histoire de Walata et une histoire de sa région très walato-centrée. Il est frappant de constater que l'auteur n'a pas pris la peine de définir le pays du Takrūr en introduction, comme si charge était au lecteur de comprendre que Walata en était le cœur. L'économie de l'œuvre s'inscrit dans un espace qui est sensiblement le même que celui *Fatḥ al-šakūr*, c'est-à-dire plutôt saharo-sahélien. Le Takrūr, espace en partage, fut donc un vecteur de choix pour l'historiographie walātī afin d'affirmer sa micro-histoire, porteuse d'enjeux de pouvoirs locaux, tout en l'articulant à une toile de fond islamique qui pouvait contribuer directement à l'embellir.

L'historiographie de Walata, en choisissant deux genres historiques différents mais complémentaires, le dictionnaire biographique et la chronique annalistique, a donné une image dynamique et incarnée du Takrūr, espace vécu et parcouru avant tout par une mobilité savante mais aussi guerrière. Au sein des foyers historiographiques postérieurs se discerne le retour d'un rapport plus littéraire au Takrūr, présentant des enjeux touchant aux raisons

mêmes de l'écriture de l'histoire.

Le Takrūr dans la première moitié du XIXe siècle : une approche historienne entre rigueur et invention

Muḥammad Bello, historien du Takrūr

L'œuvre qui nous occupe à présent nous éloigne des régions rencontrées jusqu'ici, puisqu'il nous faut aller à Sokoto, en pays Hausa, pour suivre la piste du Takrūr. Composé en 1227/1812-1813, l'*Infāq al-maysūr fī tārīḫ bilād al-Takrūr* est une histoire de l'aventure politique d'Uthman Dan Fodio, père de l'auteur et chef spirituel d'un djihad couronné de succès. Son projet est aussi de faire une histoire de l'islam du Sahel. Que vient donc faire le nom de Takrūr dans le titre de l'œuvre ? Afin de l'expliquer, Muḥammad Bello s'est livré à un véritable travail d'historien, restituant, bien avant les spécialistes du XXe siècle, les changements qui ont accompagné ce nom :

> Sache que ce nom, qui est le Takrūr, est connu d'après une région (*iqlīm*) occidentale du sud soudanien (*al-ǧanūb al-sūdānī*) d'après leur explication dans les chroniques (*tawārīḫ*) et les transmissions (*nuqūl*) qui nous ont précédés. Ce nom est commun à La Mecque, Médine, en Égypte et en Éthiopie. Il a disparu en son emplacement à tel point que les gens de ce pays n'en connaissent pas l'origine. Davantage, ils l'ont reçu des pèlerins qui l'ont entendu à La Mecque, Médine et en Égypte. J'ai vu dans le *Qāmūs* de Muḥammad [al-Fayrūzābādī] que c'est un pays en Occident (*bi-l-Maġrib*). Nous avons trouvé chez l'un d'entre eux l'explication qu'il en a donnée : Kano (Kanū) et Kāšina et ce qui les précède [ou : en est limitrophe] sont dans le pays du Soudan (*bilād al-Sūdān*), et Tombouctou et ce qui y est contigu sont aux pays du Takrūr (*bilād al-Takrūr*), mais Dieu est le plus savant. Ibn Ḫaldūn a dit dans sa grande histoire au moment de s'exprimer sur les rois des Sūdān voisins à l'Ouest : « Parmi les peuples du Sūdān il y a les Taǧura, les suivent les Kānim et à l'ouest les [gens de] Gao, et après eux le Takrūr. » Mais le but recherché [ici] est l'histoire de cette région (*qaṭar*) tout entière du pays de Fūr au Fūta, ce qui y est limitrophe et ce qui continue au-delà, selon ce qui est possible car les chroniques ayant consigné l'histoire de ce pays avant nous sont dans un état d'abandon (*mahǧūr*) depuis l'origine{448}.

Le *Qāmūs* du savant persan Maǧīd al-Dīn Muḥammad al-Fayrūzābādī (1329-1414) fut l'un des dictionnaires arabes les plus populaires de la période médiévale tardive et demeure une référence incontournable jusqu'au début du XXe siècle. Il a circulé dans l'Ouest-africain, et il n'est pas étonnant que Muḥammad Bello en ait possédé un exemplaire dans sa bibliothèque personnelle ou qu'il ait pu y avoir accès{449}. La définition du Takrūr que donne le *Qāmūs* est extrêmement lapidaire, et ne laisse pas entrevoir si al-Fayrūzābādī s'est appuyé sur une source plus ancienne parlant du « Takrūr

historique » ou s'il avait pris le tourant de son époque : « Takrūr, avec ḍamma. En Occident (*bi-l-Maġrib*){450} ».

Muḥammad Bello est formel : le nom même du Takrūr avait disparu de son emplacement originel et a été redécouvert lorsque les musulmans ouest-africains en voyage au Caire ou dans le Hedjaz se faisaient appeler « hommes du Takrūr », ce qui suggère qu'il a pu avoir une vague notion du « Takrūr historique ». Il propose ensuite une partition de la bande sahélienne typique des siècles postmédiévaux, l'espace nubien s'étant peu à peu effacé de la géographie pour laisser place au Soudan (le Soudan d'aujourd'hui), tandis que les terres plus à l'ouest islamisées reçurent le nom de Takrūr comme dénomination générique. Toutefois, Muḥammad Bello ne cache pas l'équivocité du terme, citant Ibn Ḫaldūn qui situait le Takrūr, selon lui, à l'ouest de Gao. Au final, il décide de ranger toute la bande sahélienne sous le toponyme de Takrūr, du Fouta Toro au Darfur, donnant de facto une centralité à Sokoto dans ce découpage.

Les territoires concernés sont les parties islamisées de la bande sahélienne appréhendées comme un *continuum* culturel. Muḥammad Bello pense en historien et définit le « Takrūr », en l'objectivant autant que faire se peut à la lumière de ses sources, pour proposer une nouvelle géographie. Il donne l'impression de s'appuyer uniquement sur un corpus médiéval mais il serait fort étonnant qu'il n'ait eu aucune connaissance de la littérature ouest-africaine traitant du Takrūr depuis le XVIIe siècle. Le silence sur ces manuscrits se comprend aisément : la définition du pays de Takrūr qui s'y trouvait excluait l'espace Hawsa de sa géographie. Dès lors, pour légitimer l'intégration de son nouvel État dans cette prestigieuse et ancienne tradition islamique ouest-africaine, il élargit considérablement la spatialité du Takrūr. Rappelons que Sokoto revendiquait l'héritage d'Askia Muhammad, considéré comme le premier calife du Takrūr. Muḥammad Bello n'eut donc pas d'autres choix que d'en donner une nouvelle définition géographique pour s'inclure dans ce Takrūr.

Le Takrūr comme alibi historique : l'exemple du Tārīḫ al-Fattāš

À l'époque du *Tārīḫ* d'Ibn al-Muḫtār, nous l'avons vu, Soudan et Takrūr cohabitaient encore dans le vocabulaire géographique. Ce n'est plus le cas au début du XIXe siècle dans l'environnement intellectuel dans lequel évoluait Nūḥ b. al-Ṭāhir (1151/1738-1274/1857-1858). En effet le *Tārīḫ al-fattāš*, manuscrit C de l'édition de 1913 de *La Chronique du chercheur*, s'inscrit pleinement dans le Takrūr. Toutes les occurrences au Takrūr dans l'édition de 1913, sauf une donc, appartiennent au *Tārīḫ al-fattāš*. Les deux premières

mentions portent sur le règne d'Askia Muḥammad, le sultan songhay, qui se voit élevé au rang de calife alors qu'il se trouve à La Mecque puis en Égypte dans le cadre de son voyage pour le pèlerinage. Elles proviennent du premier chapitre de l'édition de 1913 qui est absent du *Tārīḫ* d'Ibn al-Muḫtār et a été entièrement conçu par Nūḥ b. al-Ṭāhir :

> Puis il sortit le vendredi, appela l'Askiya al-Ḥāğğ, le fit asseoir dans la mosquée de l'illustre cité de la Mecque, posa ensuite sur sa tête un bonnet vert et un turban blanc, lui remit un sabre et prit la foule des assistants à témoins qu'il l'instituait calife pour la terre du Takrūr. [...]
> Lorsqu'il arriva en Égypte, il y trouva le cheikh ʿAbd al-Raḥmān al-Suyūṭī. L'Askiya le questionna à propos des califes qu'avait mentionnés l'Envoyé de Dieu, que la paix et le salut de Dieu soient sur lui, et qui devait venir après lui. Le cheikh lui répondit : « Ils sont au nombre de douze, dont cinq à Médine, deux au Caire, un en Syrie et deux dans l'Iraq : tous ceux-là ont déjà régné : il en reste deux à venir, qui régneront dans le territoire de Takrūr. Tu es l'un d'eux{451}. »

Les deux citations touchent au projet de Nūḥ b. al-Ṭāhir, visant à donner une profondeur historique à une prophétie politique annonçant Aḥmad Lobbo comme le second et dernier calife du Takrūr après Askia Muḥammad{452}. Si l'on compare ces passages à leurs équivalents dans le *Tārīḫ al-Sūdān*, on observe que Nūḥ b. al-Ṭāhir a réécrit cette partie de la biographie d'Askia Muḥammad en y insérant, d'un côté, la prophétie de l'avènement des califes du Takrūr, et, d'un autre côté, en donnant un nouveau cadre géographique au territoire politique en question, le Takrūr{453}. Celui-ci apparaît comme la région historique de l'Islam ouest-africain. Nūḥ b. al-Ṭāhir, socialisé en tant que savant dans les milieux lettrés de la région, insère ses inventions historiques au sein d'une tradition établie dans une visée performative déployée dès l'introduction{454}.

Un autre passage du *Tārīḫ al-fattāš* illustre à la fois les qualités littéraires de Nūḥ b. al-Ṭāhir et la façon dont il s'est fondu dans le style original des chroniques soudaniennes à travers l'exemple de leur appétence pour l'étymologie des toponymes et les récits de fondation{455}. L'histoire concerne l'origine des peuples musulmans de la boucle du Niger : Wangara (comprendre ici les Malinké/Manding), Wakoré (désignation en songhay des Soninké) et Songhay. Elle reprend les ingrédients classiques du mythe de fondation issu de la tradition orale des sociétés de la région, donnant à voir un pacte entre un fondateur allogène et un être surnaturel, rencontre qui donne naissance ici au nom même de Takrūr{456}.

L'histoire se passe à Gao. Askia Muḥammad y converse avec un chérif du nom d'Aḥmad al-Saqlī établi à Tombouctou. Le premier demande au second s'il est possible de s'entretenir avec des génies (djinns) sans passer par le

long processus de prière et d'incantation normalement nécessaire pour obtenir ce type d'intercession. Le chérif, après avoir demandé à se trouver uniquement en présence de l'Askia, provoque une vision que l'on pourrait qualifier d'eschatologique. Après une transformation physique de la terre et des cieux, une foule d'hommes apparaît, tous pourvus de livre ou d'une tablette pour écrire, et au milieu d'eux, un homme âgé. Ce dernier est censé être le premier disciple de Šamharūš, chef d'un groupe de djinns, personnage surnaturel ayant effectué de nombreux pèlerinages et au savoir prodigieux. Le chérif invite alors Askia Muḥammad à lui demander ce qu'il désire, rien n'échappant au savoir de ce vieillard. Le souverain songhay l'interroge sur l'origine de son peuple. Voici sa réponse :

> Ô prince des croyants et calife des musulmans, j'ai entendu dire par mon maître Šamharūš, Dieu l'ait pour agréable et lui soit favorable, que l'ancêtre des Songhay, l'ancêtre des Wakoré et l'ancêtre des Wangara étaient frères de père et de mère ; leur père fut l'un des rois du Yémen et s'appelait Tarās b. Hārūn. Lorsque leur père mourut, son frère Yasrif b. Hārūn lui succéda à la tête du royaume. Il opprima les fils de son frère de la manière la plus répressive. Ainsi les fils fuirent du Yémen avec leurs femmes jusqu'au rivage de la Mer environnante. Ils y trouvèrent un afrite (*ʿifrīt*) de l'espèce des djinns et l'interrogèrent sur son nom. Il leur dit : « Rawra (رَوْرَ) b. Sāra ». Ils lui demandèrent : « Qu'est-ce qui t'a amené en ce lieu ? » Il répondit : « Tuku (تُكْ) [toko, le destin]. » Ils ajoutèrent : « Quel est le nom de cet emplacement ? » Il répondit : « Je n'en ai pas connaissance. » Ils dirent alors : « Il appartient à ce lieu d'être appelé Takrūr ([457]« تَكْرُور[457]}.

Cet extrait, issu du premier chapitre écrit de toutes pièces par Nūḥ b. al-Ṭāhir, pourrait à première lecture paraître contreproductif quant à son travail de propagande pour Aḥmad Lobbo et son hégémonie régionale. Pourquoi ne pas ajouter un Peul dans ce récit de fondation du Takrūr ? En effet, il attribue l'origine du Takrūr aux ancêtres putatifs des trois grandes formations médiévales de la région successivement hégémoniques au Takrūr mises en valeur par les chroniques du XVIIe siècle : Ghāna pour les Wakoré, Mālī pour les Wangara, et Songhay pour les Songhay. Par conséquent, on observe que Nūḥ b. al-Ṭāhir se soucia avant tout de fabriquer une histoire mettant en valeur les groupes anciennement islamisés, porteurs de récits sur le passé, pour assurer une bonne réception au *Tārīḫ al-fattāš*.

Il s'agit du seul texte à ma connaissance qui propose un récit sur l'origine du Takrūr entièrement coupé des « première » et « deuxième » vies du Takrūr. Reprenant plusieurs stéréotypes du mythe de fondation, le Takrūr est refondé dans l'islam et dépouillé des origines païennes – oubliées ou niées – du « Takrūr historique ». Le Takrūr de Nūḥ b. al-Ṭāhir est donc présenté comme une réalité historique dont l'historien maîtrise le point d'origine. Grâce au *Tārīḫ* d'Ibn al-Muḫtār, il peut s'adosser à une histoire dans la

longue durée qu'il retravaille à l'aune de son environnement intellectuel et historique tout en y glissant son message politique. Aḥmad Lobbo apparaît ainsi en creux comme le continuateur et l'héritier d'une longue tradition politique donnant accès à la domination d'un territoire et de certaines populations.

Dans le *Tārīḫ al-fattāš*, le Takrūr a donc tout de l'alibi historique, invoqué et savamment construit comme réceptacle d'une ambition politico-religieuse. Il était devenu impossible à ce moment-là de ne pas s'y rattacher si l'on voulait rendre audibles des revendications, qu'elles soient politiques, sociales, culturelles ou religieuses.

Désirs d'histoire et angoisse de l'oubli dans l'Ouest-africain islamique au XIXe siècle

À partir du XVIIe siècle, l'activité multipolaire d'une production lettrée endogène donne l'impression d'une dynamique forte de la religion musulmane, en termes à la fois de diffusion de la foi et d'institutionnalisation croissante dans les grandes villes. Indéniable pour la zone saharo-sahélienne, cette progression est toutefois plus discutable pour les territoires méridionaux.

En effet, les grands djihads des XVIIIe-XIXe siècles visent à revivifier l'islam perçu comme étant globalement en recul dans l'Ouest-africain, ou dans un état de pratique nominale et peu orthodoxe, en l'absence de grandes structures étatiques pouvant garantir des conditions stables et pérennes de son épanouissement{458}. C'est aussi la pratique d'une tradition de type suwarienne *in partibus* qui inquiète les partisans d'un sunnisme plus normatif {459}. Le besoin d'affirmer une identité islamique arrimée au passé fut indubitablement l'un des ressorts de l'écriture de l'histoire. Un autre facteur de l'essor d'une historiographie ouest-africaine fut certainement la longue fréquentation de centres à haute rétention mémorielle et historique par l'écrit, comme Le Caire, La Mecque, ou le Maroc qui firent prendre conscience du manque d'une telle pratique en Afrique de l'Ouest. Cette réflexion ne concerne pas uniquement l'histoire. L'absence d'une transmission consignée systématique de la connaissance sur le modèle de la chaîne de garant, l'*isnād*, menaçait la bonne tenue de la science dans la région.

Ces deux thèmes, angoisse obsidionale et peur de l'oubli, parcourent les œuvres historiques sollicitées jusqu'ici. Le titre de la *Taḏkirat al-nisyān* en fait un programme : « mémorandum ou remémoration contre l'oubli » est une traduction figurée possible. Dans l'introduction du *Fatḥ al-šakūr*, al-

Bartilī développe ces sentiments :

> Puisque celui qui ignore la science de l'histoire est pareil à celui qui monte une bête aveugle et hésite à trouver son chemin comme la chamelle qui ne voit pas devant elle, il attribue l'information du prédécesseur au successeur et ne sait pas distinguer ceux qui se trouvent présents de ceux qui sont absents. J'ai vu que nos ancêtres avaient composé plusieurs ouvrages pour faire connaître les *ʿulamāʾ* de différentes branches de l'histoire. Certains parmi eux ont écrit sur ceux de leur rite, d'autres sur les grammairiens, etc. J'ai constaté qu'ils n'avaient pas mentionné les *ʿulamāʾ* de notre pays, le Takrūr, à cause de l'éloignement géographique entre eux et nos *ʿulamāʾ*. Faire connaître ces *ʿulamāʾ*, c'est monter l'authenticité ou la faiblesse de leurs dires lorsqu'on s'appuie sur eux, sachant que les chaînes de transmission [du savoir islamique] (*al-isnād*) sont une des spécialités de cette nation [musulmane]. [...] J'ai voulu écrire l'histoire des *ʿulamāʾ* notables du Takrūr pour situer leurs niveaux dans le droit musulman et dans la religion{460}.

Le Takrūr est en ce sens le cadre d'une réparation, pour rendre à la région sa place dans la grande histoire intellectuelle de l'Islam. Al-Bartilī met explicitement l'accent sur la nécessité d'adopter les réflexes de la transmission dans la fabrication de la science religieuse et historique au Takrūr, les deux se confondant ici, sans quoi elle serait menacée par l'oubli.

Absente chez le Walātī, vivant dans un espace islamique faiblement peuplé, la crainte obsidionale s'exprime avec plus de force chez Muḥammad Bello. Dans l'introduction de son ouvrage sur l'histoire du Takrūr, il associe les manquements à la règle de la transmission à l'état de l'islam dans sa société :

> Comme l'a déjà dit al-Ḥasan al-Būsī dans *al-Muḥādarāt* : « Le cheikh de nos cheikhs Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. al-ʿArabī Ibn Abū al-Muḥāsin Yūsif al-Fāsī avait pour habitude, quand il rencontrait un homme, de lui demander de quel pays il était. Ainsi, s'il l'informait de quoi que ce soit, il le consignait. Ce soin consciencieux pour les récits, les événements et les chaînes de transmission de la connaissance (*asānīd*) est très faible chez les musulmans occidentaux (*maġāriba*). Par conséquent, concernant le chapitre de la science, l'intérêt pour une connaissance sans transmission (*riwāyya*) a triomphé sur eux, et concernant ce qui est autre que cela, ils n'y trouvent aucun intérêt. Ce même Abū ʿAbd Allāh, dans son livre *Mirāʾt al-maḥāsin*, a mentionné combien [les souvenirs de] ceux qui ont été vertueux ont été perdus en Occident (*maġrib*) par leur peu d'intérêt pour l'histoire. Ce qu'il dit est comme ce qui suit. "J'interrogeai un jour notre cheikh le professeur Abū ʿAbd Allāh b. Nāṣir, que Dieu lui fasse miséricorde et soit satisfait de lui, à propos d'une chaîne de garant d'un passage que j'avais pris de lui. Il me répondit : 'Nous n'avons pas de transmission ni de connaissance précise pour cela.' Il a ajouté : 'J'ai été on ne peut plus étonné par les musulmans orientaux (*mušāriqa*) et leur soin consciencieux pour ce genre de chose à tel point que quand je suis entré en Égypte, chaque personne qui prenait de moi [des informations] sur la doctrine de la *šāḏiliyya*, écrivait le *wird*{461}, la transmission, la date et le lieu où tout cela se passait'." » Cela [doit être fait] à l'endroit de la religion, de la science, de la raison, ou pour n'importe quelle chose que nous disons. Nous sommes à l'extrémité de la caverne et dans le pays du Soudan (*bilād al-Sūdān*) dans lequel la langue non-arabe (*al-ʿaǧamiyya*), les ténèbres, l'ignorance et l'hérésie l'ont emporté sur ses

habitants. Comme l'a dit al-ʿAqīl : « La plupart des gens de ce pays sont dans l'ignorance, l'hérésie, la mécréance, et il était déjà comme cela à leur origine. » Mais nous avons pris ce qui s'offrait [à nous] et ce que nous avons pu nous procurer en matière de récits historiques (*aḫbār*) suivant ce qui était facile à comprendre et négligeant ce qui était difficile à expliquer{462}.

Ce sentiment d'abandon et de rupture du lien historico-mémoriel, sources des maux, d'un triomphe des ténèbres sur les « lumières » était déjà exprimé au XVIIe siècle sous la plume d'al-Saʿdī dans un célèbre passage de l'introduction du *Tārīḫ al-Sūdān* pour justifier le passage à l'écriture de l'histoire. Après avoir mis en avant les bonnes pratiques scientifiques des premières générations de l'Islam et leur intérêt pour la connaissance, al-Saʿdī dressait le sombre constat suivant :

La génération, qui vint ensuite, n'eut pas les mêmes préoccupations ; aucun de ses membres ne chercha à suivre l'exemple donné par la génération disparue. Il ne se trouva plus personne ayant le noble souci de connaître les grands de la terre, ou, s'il se rencontra quelques hommes hantés de cette curiosité, ils furent en nombre très limité. Dès lors, il ne resta plus que des esprits grossiers portés à la haine, à l'envie, à la discorde et ne prenant intérêt qu'à ce qui ne les regardait point, à des commérages, à des médisances ou des calomnies envers le prochain, toutes choses qui sont la source des pires de nos maux. [...] J'assistai donc à la ruine de la science (historique) et à son effondrement et en voyais disparaître à la fois les écus d'or et la menue monnaie. Et alors, comme cette science est riche en joyaux et fertile en enseignements puisqu'elle fait connaître à l'homme sa patrie, ses ancêtres, ses annales, les noms des héros et leurs biographies, je sollicitai l'assistance divine et entrepris d'écrire moi-même tout ce que j'avais pu recueillir{463}.

L'idée de décadence associée à un défaut de transmission de la connaissance historique et scientifique n'était donc pas nouvelle. Il y avait sans doute ici la rencontre d'une spécificité ouest-africaine avec un faisceau de sentiments plus large qui irriguaient l'Islam depuis ses origines. De fait, un examen de la genèse de la science en Islam montre que son développement s'est accompagné dès sa période formative de ce que Houari Touati qualifie de « théorie catastrophiste du savoir ». Dès les premiers siècles de l'islam, la science (*ʿilm*) religieuse ou historique a été vue comme menacée par une disparition imminente, l'oubli pesant constamment sur elle comme une épée de Damoclès :

Du pessimisme qui a découlé de cette croyance a résulté le besoin vécu comme pressant de recourir à une arche de Noé qui se chargerait de sauvegarder la Tradition et de la mettre à l'abri des ravages de l'oubli. Parce que c'est tout le Moyen Âge musulman qui a succombé au fantasme du Grand Oubli, ses hommes ont, dans un bel élan d'unanimisme, voué à la mémoire un véritable culte. [...] Dramatisée dans un récit, cette usure du Temps aurait été annoncée par le Prophète à qui l'on fait dire que si « mon siècle est le meilleur de tous », les suivants le seront moins. [...] La croyance à la disparition du 'ilm aurait ainsi hanté les esprits des musulmans depuis le début. [...] De peur que le Coran ne disparaisse avec ses

« porteurs », ils décident dans l'urgence de faire coucher la Révélation par écrit. Mais, au lieu de se dissiper, l'insupportable croyance en l'effacement du savoir islamique aurait perduré dans les cercles des Compagnons du Prophète les plus lettrés{464}.

Les historiens ouest-africains arabisants ont fait leur cet atavisme de la science islamique. Il n'y a pas de distinction chez eux entre les sciences religieuses et l'histoire dans la mesure où les deux partagent le même souci de consignation du passé pour exister. Dans son analyse des chroniques soudaniennes, P. F. de Moraes Farias avait développé l'idée que l'écrit historique apparaissait au Sahel dans des contextes déterminés, souvent motivés politiquement ou en défense d'un groupe historique et social{465}. Peut-être pouvons-nous ajouter ici cette dimension de la psychologie collective islamique qui fut aussi une cause de l'apparition et du développement de l'écriture de l'histoire. Il y a bien sûr une part de jeu et de mise en scène dans les déclarations affectées des auteurs qui chacun se présentent à leur manière comme les correcteurs d'un préjudice historique. Cela n'enlève rien au fait que ces sentiments semblent avoir été ressentis et partagés par différents centres historiographiques qui l'actualisèrent en fonction de leur contexte. L'invention du Takrūr comme espace d'une islamité ouest-africaine dépasse donc l'exercice littéraire et révèle aussi une dimension pragmatique pour le redressement de l'islam{466}.

* * *

Cette présentation du Takrūr est basée sur une sélection d'œuvres. Les manuscrits en lien avec le Takrūr sont nombreux et ce dossier mériterait certainement sa propre monographie. J'ai voulu avant tout sonder les œuvres historiques car elles articulent le Takrūr à une vision du passé de la région : la définition du Takrūr s'écrit en tension entre la présentation d'un espace vécu et la constitution d'un lieu de mémoire. Chaque chapelle historiographique se rattache ainsi à une sorte « d'universel supra-régional » tout en faisant valoir ses particularités et ses messages, construisant ou reconstruisant un sens historique et religieux commun.

Ce qui est représenté comme un « réveil » mémoriel est surtout un changement d'épistémé, face à une transmission orale de l'histoire auparavant dominante. Les pratiques discursives sur le passé n'apparaissent pas en Afrique de l'Ouest au XVIIe siècle : elles existaient déjà mais s'appuient à présent sur de nouveaux modèles. Si cette région savante devient alors le cadre de référence, l'histoire islamique dont elle est dotée commence bien avant. C'est au sein de cette activité que nous retrouvons la trace du souvenir du Mālī médiéval. Quelle place occupe-t-il dans la

production discursive sur le Takrūr ? Comment s'insère-t-il dans ce paysage historique en (re)construction ? Comment était-il possible d'en prendre connaissance en Afrique de l'Ouest à l'époque ? Ces questions vont à présent nous guider.

Chapitre 6

Le Mālī au pays du Takrūr

Au milieu du XVe siècle, le moment sultanien du Mālī est passé. Le contrôle des territoires rattachés par la suite au pays du Takrūr, façade sahélienne, moyenne vallée du Niger et boucle du Niger, est définitivement perdu. Le Mālī ne disparaît par pour autant, le sultanat continue d'exister dans les mémoires, et le royaume qui lui survit se reconfigure, se tournant davantage vers l'Altlantique et les champs aurifères de la zone forestière.

Les chroniques de Tombouctou du XVIIe siècle, dans leur volonté de deviser une histoire sur le passé de la région, offrent une place de choix au Mālī médiéval. Dans le même temps, le royaume postmédiéval du Mālī, en état de guerre presque continu avec le sultanat Songhay au XVIe siècle, fait l'objet de récits défavorables voire humiliants à propos de ses défaites militaires – ces chroniques sont avant tout les gardiennes de la mémoire du sultanat Songhay. Cohabitent donc deux discours sur le Mālī, l'un mélioratif sur le sultanat, l'autre péjoratif sur le royaume tardif. Ce chapitre examine la manière dont est mobilisé le Mālī médiéval dans l'écriture de l'histoire du Takrūr, principalement dans les chroniques de Tombouctou.

Les vecteurs du souvenir historique du Mālī médiéval au Takrūr

Ibn Baṭṭūṭa : de voyageur à savant « naturalisé »

Le voyage au Soudan d'Ibn Baṭṭūṭa en 1352-1353 et son séjour à la capitale de Mālī du 28 juin 1352 au 27 février 1353, relatés la *Tuḥfat al-nuẓẓār fī ʿaǧāʾib al-amṣār wa-ġarāʾib al-asfār* (Trésor des observateurs concernant les merveilles des métropoles et les curiosités des voyages), plus connue sous le nom de *Riḥla* (Relation de voyage) a beaucoup circulé dans l'Occident musulman{467}. Nous n'avons pas de preuve tangible permettant d'affirmer qu'il en est de même au Sahel à la période médiévale. Toujours

est-il que dans le *Tārīḫ al-Sūdān*, Ibn Baṭṭūṭa constitue une source de référence d'al-Saʿdī pour sa partie consacrée au sultanat du Mālī. Dans sa biographie de Mansa Musa, axée sur son pèlerinage à La Mecque, l'historien tombouctien se base également sur des sources orales ainsi que sur des « chroniques orientales », sans préciser lesquelles.

Pendant longtemps nous n'avions pas de traces de la présence d'une copie de la *Tuḥfat al-nuẓẓār* au Sahel avant le XVIIe siècle, à partir de laquelle al-Saʿdī aurait pu puiser sa longue citation relative au pèlerinage de Mansa Musa. Les travaux philologiques du Marocain ʿAbd al-Hādī al-Tāzī ont résolu presque un siècle et demi d'impasse sur la question.

En 1997, al-Tāzī a publié une nouvelle édition de la *Tuḥfat al-nuẓẓār*. Dans l'introduction, particulièrement étoffée, il présente les trente et un manuscrits utilisés – l'édition de 1857 de Defréméry et Sanguinetty, jusque-là canonique, s'était appuyée sur seulement trois manuscrits{468}. Or, le numéro 22, conservé à Lisbonne, est l'un des rares à présenter des annotations détaillant son histoire et les circonstances qui l'ont conduit au Portugal. Avant d'arriver à Lisbonne, l'exemplaire a été acquis (*iqtanā*) à Fès en 1211/1797-1798, où il avait été acheminé à une date inconnue, après avoir été copié à Tombouctou au milieu du mois de *raǧab* 1043/mi-janvier 1634, sous le règne du sultan saadien al-Walīd b. Zaydān Ibn Aḥmad al-Manṣūr al-Ḏahabī (r. 1631-1636){469}. Les Marocains s'étaient rendus maître de la boucle du Niger en 1591 et l'occupaient toujours en 1634. Il n'est donc pas étonnant que le manuscrit ait pu remonter le Sahara pour être transporté au Maroc. Rien ne permet d'affirmer qu'il s'agit là de la copie qui était à disposition d'al-Saʿdī lorsqu'il rédigea le *Tārīḫ al-Sūdān*. En revanche, la *Tuḥfat al-nuẓẓār* se trouvait bien sud du Sahara avant 1634, si l'on considère la présence de l'exemplaire qui avait servi de modèle au manuscrit de Lisbonne. Impossible de savoir toutefois si cet exemplaire plus ancien était présent avant 1591 ou s'il avait été apporté dans la région après la conquête marocaine{470}.

Le *Tārīḫ al-Sūdān* n'est pas la seule œuvre du Sahel à utiliser la *riḥla sūdāniyya* (voyage au Soudan) de la *Tuḥfat al-nuẓẓār* comme source pour l'histoire du Takrūr. Au milieu des deux cent quinze biographies de savants du *Fatḥ al-šakūr* d'al-Bartilī, se trouve une notice assez longue, si on la compare avec les autres, de la vie d'Ibn Baṭṭūṭa. Certainement convoqué ici pour donner une profondeur historique au Takrūr, le voyageur marocain entre tout juste dans le projet littéraire élargi de l'ouvrage, qui vise aussi les savants étant passés par le Takrūr ou y ayant séjourné. Ibn Baṭṭūṭa n'a pas de production dans le domaine des sciences religieuses, c'est donc plutôt la renommée du voyageur qui justifie sa présence ainsi que le statut de cheikh

soufi qu'il a revendiqué dans son œuvre. En l'incluant dans sa sélection, al-Bartilī « takrūrise » le voyageur marocain, rehaussant le prestige de la région dans laquelle le plus célèbre voyageur de l'Islam séjourna un moment :

> Pendant ses voyages il a fait trois fois le pèlerinage à La Mecque, est allé dans les pays de Takrūr, du Maghreb, d'Égypte, de Šām, d'Irak, et de la terre des Turcs. Il s'est rendu au Hedjaz, dans les pays du Yémen, du Sind, de l'Inde, de la Chine. Il a circulé dans les pays de l'Est, de l'Ouest et du Sud, a visité les tombeaux de nombreux prophètes et de saints, a rencontré les saints et les vertueux, leur a rendu visite tirant d'eux la baraka{471}.

Le Takrūr est à dessein mis en exergue dans les destinations, bien que l'auteur sût certainement qu'il s'agissait de son dernier voyage. En outre, al-Bartilī emploie Takrūr ici plutôt que Sūdān ou Māllī, termes utilisés par Ibn Baṭṭūṭa lui-même, dans la logique de construction du Takrūr comme cadre islamique ancien de référence. Il s'agit bien d'un choix, car l'historien de Walata avait connaissance, comme nous le verrons dans un instant, du Mālī et de Mansa Musa dont il parle dans une autre biographie. Al-Bartilī possédait donc – ou avait pu consulter – la *Tuḥfat al-nuẓẓār*, soit l'un des meilleurs textes médiévaux sur le sultanat du Mālī. Cette relation de voyage constitua l'un des principaux supports écrits par lequel la mémoire du Mālī médiéval fut conservée dans la zone.

Présence passée et voisinage au Takrūr

Si le souvenir du Mālī a connu des transformations mémorielles, son fil ne s'est probablement jamais rompu. Le royaume tardif du Mālī, comme je l'ai déjà évoqué, avait réussi à se maintenir en tant que puissance régionale au temps du Songhay. Les sources textuelles sont peu disertes sur la nature de la formation qui survécut aux bouleversements de la seconde moitié du XVe siècle. Dans les chroniques du XVIIe siècle, le souverain du Mālī est désigné comme sultan ou *Mali-koï*, suffixe générique désignant un chef politique ou le détenteur d'un office, et la frontière avec le Songhay vaguement définie{472}. Après la perte de la boucle du Niger, de la façade sahélienne et donc *de facto* du monopole sur le commerce transsaharien, l'arrivée des Portugais sur la côte sénégambienne avait offert un partenariat potentiel bienvenu, bien que les tentatives de prises de contact entre Mālī et les Portugais se soldèrent sans doute par un échec{473}.

Le Mālī n'a alors plus la stature d'un puissant sultanat ; il demeure cependant un voisin encombrant pour les vélléités hégémoniques du Songhay. Les chroniques de Tombouctou du XVIIe siècle entretiennent une forme d'ambivalence avec le Mālī : le sultanat médiéval est valorisé dans le cadre d'une histoire islamique glorieuse de la région, tandis que le royaume

tardif apparaît comme une puissance secondaire à l'ombre du Songhay, et sans aucun lien avec cette histoire islamique. Les chroniques n'établissent pas de lien formel de filiation entre les deux. Malgré cette fragmentation narrative vis-à-vis de ce qui est sur le plan théorique un même objet, on remarque que le royaume tardif du Mālī conservait au XVIe siècle un certain prestige régional{474}. L'Askia Dawūd (r. 1549-1582) épouse la fille du *Mali-koï*, alliance à vocation pacificatrice, suggérant que les Askias tenaient la famille royale du Mālī en relative bonne estime{475}. Plus souvent, il est fait récit des campagnes militaires victorieuses du Songhay contre le Mālī, qui existait encore militairement surtout par jeu de coalitions{476}.

Le *Tārīḫ* d'Ibn al-Muḫtār et le *Tārīḫ al-Sūdān* dressent une histoire favorisant largement le Songhay et les grandes cités islamiques comme Tombouctou ou Djenné. La description de certains événements laisse clairement penser qu'ils ont été embellis, comme la défaite du Mālī à la bataille de Djenné (1599), qui aurait marqué l'ultime tentative infructueuse de prendre la ville et provoqué l'effondrement définitif du royaume. Le récit de la bataille sert à l'évidence une histoire glorieuse de Djenné{477}. Si le royaume du Mālī subit de nombreuses incursions, il conserva la capacité de protéger son territoire, puisqu'il est montré comme un lieu de refuge possible pour les opposants politiques fuyant le Songhay{478}.

Selon Jan Jansen, après 1600, sans que la trame événementielle ne soit très claire, une nouvelle entité politique complexe se reconfigure autour de Kangaba, fixant et retravaillant la mémoire du Mālī autour de la figure de Sunjata et d'un récit de fondation. Au temps du Songhay (années 1460-1591), c'est un royaume du Mālī bien plus vaste que les chroniques de Tombouctou ont été en mesure de modestement documenter. On connaît assez mal les réseaux islamiques dans le Mālī postmédiéval, mais la mobilité savante interrégionale fut sans doute un véhicule de diffusion efficace, voire militant, du legs islamique du sultanat du Mālī, assurant une continuité de la mémoire historique à ce sujet.

La vitrine unique des chroniques du XVIIe siècle, une exposition diachronique

Le « *core curriculum* » mis en évidence par Bruce Hall et Charles Stewart nous permet de connaître un régime documentaire stable voué à la formation aux sciences islamiques dans la région identifiée au Takrūr et plus largement en Afrique de l'Ouest{479}. L'existence d'un corpus informel de livres commun à la formation de la plupart des savants de l'espace saharo-sahélien sous-tend un degré non négligeable de circulation des hommes et des

manuscrits. L'écriture de l'histoire fut générée au sein de cette production livresque dominée par les questions religieuses. Dans ce cadre de diffusion, les livres d'histoire purent circuler à leur tour, sans que leur réception correspondît toujours aux ambitions qu'elles portaient : le *Tārīḫ bilād al-Takrūr*, par exemple, semble n'avoir pas vraiment circulé en dehors de Walata ou de l'espace mauritanien.

À cet égard, les chroniques de Tombouctou du milieu du XVIIe siècle demeurent un cas à part. Il est évident que l'essentiel de leur renommée tient du fait qu'elles constituent les premières histoires d'ampleur écrites dans la région, donc un substrat pour l'historiographie sahélienne. Leur conservation n'est pas le produit du hasard. Jusqu'à l'arrivée des premiers Européens dans la zone, au XIXe siècle, elles étaient encore lues, copiées et diffusées. Ainsi quand al-Bartilī rédigea son *Fatḫ al-šakūr* vers 1800, il avait à sa disposition un exemplaire du *Tārīḫ al-Sūdān* d'al-Saʿdī. Cette source permit au savant de Walata d'intégrer, outre Ibn Baṭṭūṭa, une deuxième biographie d'un savant du XIVe siècle, la plus ancienne de l'œuvre :

> ʿAbd al-Raḥmān al-Tamīmī, que Dieu lui fasse miséricorde. Il est venu depuis la terre du Hedjaz avec le sultan Mūsā souverain du Malli lorsqu'il revint du pèlerinage. Il s'établit à Tombouctou. Il s'aperçut que la ville était pleine de jurisconsultes soudaniens. Quand il vint à eux, ceux-ci le surpassèrent en *fiqh*. Il se rendit à Fès pour y apprendre le *fiqh* puis retourna à Tombouctou. Il s'y établit définitivement. Il est le grand-père du juge Ḥabīb. Il est transmis que lorsque les étudiants de la mosquée Sankoré vinrent trouver le maître Yaḥyā pour puiser dans sa science, celui-ci leur dit : « Ô gens de Sankoré, contentez-vous de notre maître ʿAbd al-Raḥmān al-Tamīmī. » La date de son décès ne nous est pas parvenue cependant il était contemporain d'al-Quṭub et du juge Muḥammad al-Kābarī, que Dieu lui fasse miséricorde{480}.

Al-Bartilī reprend ici verbatim, sans le préciser, le *Tārīḫ al-Sūdān*{481}. Par son statut de référence, la chronique de Tombouctou assure donc la présence dans d'autres œuvres de fragments relatifs à l'histoire du Mālī médiéval. L'enrichissement progressif des bases de données de manuscrits ouest-africains permet de mieux saisir leur dissémination. Dans le cas particulier du *Fatḫ al-šakūr*, j'ai évoqué au chapitre précédent l'existence de nombreuses copies dispersées. Partant, fort de ce type de support, des bribes de récits sur le Mālī médiéval ont pu atteindre des pans de territoire dans lesquels le sultanat médiéval n'était pas forcément présent dans la mémoire collective, comme Niamey par exemple.

Le *Tārīḫ al-fattāš* est une autre indication du formidable vecteur que constituent les chroniques du XVIIe siècle pour la mémoire du Mālī médiéval. Lorsque Nūḥ b. al-Ṭāhir fit le choix de baser son *Tārīḫ al-fattāš* sur le *Tārīḫ* d'Ibn al-Muḫtār, il décida non seulement de conserver les passages relatifs

au sultanat du Mālī, mais en ajouta aussi des nouveaux[482]. Pourtant, la prophétie annonçant Aḥmad Lobbo comme le deuxième calife du Takrūr, et douzième et final calife de l'Islam, obligeait surtout à évoquer le premier calife putatif du Takrūr, Askia Muḥammad. Nūḥ b. al-Ṭāhir estimait toutefois nécessaire d'insérer le *Tārīḫ al-fattāš* dans la tradition historique des chroniques pour rendre crédible l'information qu'il portait. Il reprit donc la profondeur historique de son modèle.

Les chroniques du XVIIe siècle, toujours lues au XIXe siècle, ont donc perpétué des rudiments de connaissance sur le sultanat du Mālī dans la culture historique lettrée du Takrūr. Écrire l'histoire demeurait bien un geste rare dans la région, ce qui accentua davantage leur dimension de sources fondamentales.

Un siècle après l'édition et la traduction française du *Tārīḫ al-Sūdān* (1898-1900), basée sur trois manuscrits envoyés dans le fonds de la Bibliothèque nationale de Paris, John O. Hunwick a publié une traduction en anglais à partir de l'édition arabe d'Octave Houdas en la comparant avec de nouveaux manuscrits : un manuscrit fragmentaire conservé à l'Institut de France à Paris, deux copies non datées de Tombouctou sans doute exécutées au XIXe siècle, et un manuscrit d'Alger du début du XXe siècle rapporté de Tombouctou[483]. La West African Arabic Manuscripts Database recense sept exemplaires à Tombouctou, ville de l'auteur, quatre à Niamey et trois à Ségou. En outre, un autre manuscrit algérien, n° 3701 de la Bibliothèque nationale d'Alger, colligeant plusieurs ouvrages datant au plus tard du XIXe siècle, propose à partir du folio 54 des fragments du *Tārīḫ al-Sūdān.* Ce tableau, sans doute incomplet, appelle à reprendre les travaux historiques sur le *Tārīḫ al-Sūdān*. En attendant, il donne un aperçu de la reproduction et du spectre de diffusion de l'œuvre, présente de part et d'autre du Sahara, d'Alger à Niamey, transportant avec elle ses bouts de récits sur le Mālī médiéval.

Le *Tārīḫ* d'Ibn al-Muḫtār a certainement moins circulé, ce qui explique qu'il était peut-être moins risqué pour Nūḥ b. al-Ṭāhir de le prendre pour modèle, tandis que le plus familier *Tārīḫ al-Sūdān* aurait été plus difficile à interpoler. Mauro Nobili a retrouvé les manuscrits A et B de l'édition de 1913 de *La Chronique du chercheur*, mais aucun autre exemplaire à ce jour[484]. Dans ses travaux, l'historien italien a mis en évidence l'existence de plusieurs copies de l'édition de 1913, montrant l'intérêt qu'a suscité l'exhumation de cette vieille histoire à l'époque[485]. Le mécanisme ayant animé la dissémination des chroniques pendant plus de deux siècles était donc loin d'être grippé au début du XXe siècle.

Actualités du Mālī au Takrūr, une présence dans le paysage physique et mental

Un legs islamique et architectural

L'élaboration d'une tradition politique autour de la trilogie Ghāna-Mālī-Songhay dans les chroniques du XVIIe siècle servait l'idée d'une progression linéaire de l'islam à mesure que l'on s'approchait du temps des auteurs. Cette histoire n'était pas enfermée dans une logique provinciale, mais s'intégrait dans celle, plus large, de l'Islam. Chez Ibn al-Muḫtār, le sultanat du Mālī est d'ailleurs l'une des quatre puissances de l'Islam de son temps :

> Quant à Malli, c'est une vaste région occupant un territoire considérable et renfermant des villes et des villages. L'autorité du sultan du Malli s'étend sur tout le pays d'une façon absolue et par la force. Nous avons entendu dire, par la masse de nos contemporains, qu'il y a [ou avait eu] au monde quatre sultans, non compris le sultan suprême, à savoir le sultan de Bagdad, le sultan du Caire, le sultan de Borno et le sultan de Malli{486}.

La présence d'une telle puissance mondiale au Takrūr explique le statut conféré à la région. Dans le cadre de la tradition politique proposée par les *tārīḫ*-s, se pose alors la question de la part d'héritage que l'on peut revendiquer d'elle. Dans sa définition de la *translatio imperii*, Jacques Le Goff indique qu'elle « procède à un double niveau : celui de la puissance et celui de la civilisation. Le transfert du pouvoir, *translatio imperii* est avant tout un transfert de savoir et culture, *translatio studii* {487} ». Ce concept de l'histoire occidentale semble opératoire ici, car on trouve dans les discours la reconnaissance d'une forme de *translatio studii* autour de la question de l'islam, principalement dans les grands centres urbains de la boucle du Niger. Le legs islamique du sultanat du Mālī le plus prégnant dans les chroniques du XVIIe siècle porte sur l'effort pionnier de Mansa Musa (Kankan Musa, dans les chroniques) d'édifier de nombreuses mosquées lors de son règne. Le *Tārīḫ al-Sūdān* écrit ainsi :

> Il [Mansa Musa] revint par la route du Songhay et donna de quoi construire une mosquée et un *miḥrāb* à l'extérieur de Gao [dans laquelle] il pria le vendredi. Elle est encore là-bas aujourd'hui. [...] On dit que le sultan Kankan Musa est celui qui a construit le minaret de la grande mosquée du vendredi de Tombouctou.
> Quant à la grande mosquée, elle fut bâtie par le sultan al-Ḥāǧǧ Mūsā, souverain de Mallī. Son minaret est formé de cinq assises. Les tombes touchent à la mosquée extérieurement du côté du sud et du côté de l'ouest. C'est une coutume chez les gens du Soudan occidental de n'enterrer leurs morts que dans les emplacements qui touchent aux mosquées et les entourent extérieurement. Ce fut à son retour du pèlerinage de La Mecque, lorsqu'il s'empara de Tombouctou, qu'il fit édifier la grande mosquée. Lorsque, le jurisconsulte, le

juste, le cadi al-ʿĀqib b. al-Qādī Maḫmūd, la fit construire une seconde fois, il la démolit et la mit à niveau avec toutes les tombes en prenant la terre de chaque côté. Il fit du tout la [nouvelle] mosquée, l'augmentant considérablement en superficie{488}.

J'ai déjà évoqué le fait que Paulo Fernando de Moraes Farias a montré que la chronologie de l'occupation de Tombouctou et de la boucle du Niger par le Mālī avait été changée par al-Saʿdī, plausiblement afin de faire de Mansa Musa le premier conquérant de Tombouctou plutôt que Mansa Sakura, un esclave affranchi devenu sultan du Mālī qui s'empara de la ville vers 1300. L'image de Mansa Musa en évergète de l'islam et sultan takrūrī idéal est accentuée dans le *Tārīḫ al-fattāš*. Nūḥ b. al-Ṭāhir, a en effet ajouté quelques lignes au début de la partie sur Mansa Musa figurant dans le *Tārīḫ* d'Ibn al-Muḫtār qu'il a reproduite. Son ajout se fonde tout à fait dans l'esprit des chroniques :

Il partit en pèlerinage vers la demeure sacrée de Dieu et, au cours de celui-ci, bâtit la grande mosquée de Tombouctou ainsi que celles de Doukoureï (*dukuri*), de Goundam (*ḫundam*), de Direï (*dīray*), d'Ouanko (*wanku*) et de Bako (*baku*){489}.

Ces extraits des XVIIe et XIXe siècles, dont la véracité n'est pas vérifiable, laissent observer l'existence de discours relatifs aux grands édifices religieux dont l'origine est attribuée à Mansa Musa. Les monuments en banco pouvaient être des passeurs de mémoire particulièrement performant. L'entretien de ces constructions exige des réfections régulières en raison de l'érosion liée aux conditions climatiques (vents ou pluies dans les zones concernées), réfections qui s'accompagnent d'un certain nombre de pratiques sociales et de festivités revitalisant la mémoire des lieux{490}. La pérennisation du bâtiment dans l'espace était l'une des conditions nodales de la continuité de cette mémoire historique. Le marqueur déictique de la citation parlant de la grande mosquée de Gao dans le *Tārīḫ al-Sūdān* (« Elle est encore là-bas aujourd'hui »), implique qu'au milieu du XVIIe siècle, soit plus de deux siècles après la fin de l'hégémonie malienne, l'entretien du bâtiment allait de pair avec la conservation des récits qui y étaient agrégés.

La mémoire des constructions datant du Mālī ne se cantonne pas aux seuls édifices religieux. Un bâtiment marqué du sceau du pouvoir des Mansas, qu'il eut une fonction politique ou religieuse, symbole d'une autorité s'étant approprié des territoires conquis, ne connaît pas la même conservation patrimoniale, comme on peut le constater à Tombouctou. L'histoire est donnée à la fois par le *Tārīḫ al-Sūdān* et la *Notice historique* :

Il fit [Mansa Musa] une incursion de nuit (*ṭaraqa*) à Tombouctou et ainsi s'en rendit maître. Il est le premier roi à en avoir pris possession. Il y établit un lieutenant (*ḫalīfa*) et y

construisit la demeure du sultanat (*dār al-sulṭana*). Elle est appelée *madougou* (*maʿduk*) ce qui signifie dans leur langue « la demeure du sultanat ». Ce lieu est [toujours] connu aujourd'hui et est devenu un abattoir pour les bouchers[491].

À cette époque, le roi du Malli possédait à Tombouctou une résidence royale bien connue, qui s'élevait sur l'emplacement appelé Mâdougou où se tient aujourd'hui le marché à la viande des gens de Tombouctou. À côté et au nord de cette résidence se trouvait la mosquée royale ; après qu'elle fut tombée en ruine, les habitants de Tombouctou ont fait de son emplacement, au temps des *askia*, un lieu de prière pour les fêtes. Le mot mâdougou est le nom que l'on donne, dans le pays du Tekroûr, à toute résidence royale, où qu'elle se trouve[492].

Ici encore on retrouve un marqueur déictique qui insiste sur l'actualité du souvenir autour de la résidence du mansa sur l'actuel emplacement des boucheries (ou abattoirs) de Tombouctou. Sans plus de précisions, à l'image de l'information concernant la mosquée royale, on peut considérer qu'il restait au milieu du XVIIe siècle assez de vestiges pour que l'emplacement du *madougou*, même réinvesti, fût encore visible, son souvenir se perpétuant ainsi.

L'héritage islamique du sultanat de Mālī n'a pas trait qu'au domaine architectural, il est aussi institutionnel. Le sultanat médiéval est crédité d'avoir mis en place les structures, au moins dans les grandes villes, de l'application du droit islamique (*fiqh*). Cette politique implique le développement de la catégorie sociale des ulémas, savants occupant différentes fonctions liées à la judicature ou au dogme malikite (cadi, *fuqahāʾ*, *ḫuṭabāʾ*, etc.). Un faisceau d'éléments fait remonter cette configuration politico-légale à l'époque du sultanat du Mālī :

Le jurisconsulte al-Hāǧǧ, grand-père du cadi ʿAbd al-Raḥmān b. Abū-Bakr b. al-Hāǧǧ. Il fut investi des fonctions de cadi à Tombouctou dans les dernières années de la dynastie des gens de Mallī[493].

Il [ʿAbd al-Raḥmān al-Tamīmī] se fixa à Tombouctou et trouva cette ville remplie de jurisconsultes (*fuqahāʾ*) soudaniens. Aussitôt qu'il s'aperçut que ceux-ci en savaient plus que lui en matière de droit, il partit pour Fez, s'y adonna à l'étude du droit, puis revint se fixer définitivement à Tombouctou[494].

Ensuite l'*askiyā* dit au cadi [...] : « J'avais envoyé des messagers porteurs de mes instructions : as-tu accompli mes ordres à Tombouctou ? non, tu as renvoyé mes messagers en les empêchant d'exécuter mes décisions. Est-ce que le Malli-koï n'a pas régné sur Tombouctou ? » Le cheikh répondit : « Certes oui, il a régné sur cette ville. » « N'y avait-il pas à cette époque-là un cadi à Tombouctou ? », renchérit-il. Maḥmūd répondit : « Il y en avait un. » L'akiya insista : « Vaux-tu mieux que ce cadi ou ce cadi valait-il mieux que toi ? » « Il valait mieux que moi et était plus illustre. » L'akiya reprit : « Ce cadi a-t-il empêché le Malli-koï d'exercer son autorité à Tombouctou ? » Il dit enfin : « Non, il ne l'en a pas empêché. »[495]

Il ne faut pas adopter une lecture trop littérale de ces passages. Alors que le premier est une déclaration purement factuelle, les deux autres font

intervenir le Mālī à dessein. Dans le premier cas il est convoqué pour étayer l'idée d'une érudition islamique ancienne au Takrūr, n'ayant rien à envier au reste du monde musulman. Dans le second, il est invoqué par un Askia au sein d'un argumentaire pour créer un précédent historique face à un juge de la ville qui conteste son autorité. Il faut avoir en tête que ces chroniques doivent également se lire comme la prosopographie d'une classe lettrée qui met en avant une certaine tradition d'indépendance vis-à-vis du pouvoir politique. Le dialogue entre le sultan songhay et le juge, à vocation édifiante, s'adresse aux autorités politiques contemporaines de l'auteur, ici Ibn al-Muḫtār. Il ménage l'autorité politique séculière, qui commande la ville, tout en lui opposant un contre-pouvoir assez fort, puisque le dénouement de la confrontation dans la chronique finit par donner raison au juge{496}.

Au XIVe siècle, Ibn Baṭṭūṭa livre une vision plus nuancée de l'intérieur du Mālī au temps de Mansa Sulaymān. Il décrit des cérémonies de cour qui, si elles observent les préceptes des deux aïds de l'islam, ne se sont en rien départies des pratiques religieuses et folkloriques non islamiques{497}. Le Mansa apparaît, dans le récit de la *riḫla sūdāniyya*, comme une instance supérieure de justice. Conseillé par les ulémas, il juge certaines affaires en dernier recours lorsque les arbitrages locaux ont échoué ou quand elles concernent des officiels de l'État{498}. Impossible, à l'aune des sources, de savoir avec précision ce qui relevait de la loi coutumière et de la loi islamique au temps de Mālī{499}. En revanche, dans le cas des cités sahéliennes en lisière du Sahara, la justice islamique instruite par les cadis et les jurisconsultes fut sans doute un phénomène plus visible sans pour autant que d'autres conceptions du droit, émanant de groupes berbères par exemple, ne soient absentes.

Les chroniques du XVIIe siècle suggèrent donc à leurs lecteurs que le droit islamique (*fiqh*) encadrant la société à leur époque était déjà en vigueur au temps du Mālī, évacuant toute référence au droit coutumier. Le sultanat médiéval nourrit ici la grande histoire – islamique – de Tombouctou. Par le biais du règne de Mansa Musa, le Mālī sert une (ré)écriture islamique du passé au Takrūr. Il y a aussi dans ces extraits une dimension relevant du genre « miroir des princes » ; Mansa Musa, et Askia Muhammad par la suite, font figure d'idéal-type du souverain musulman, bienfaiteurs des ulémas, modèles devant servir d'inspiration à leurs successeurs.

La place du Mālī médiéval dans la mémoire collective et la culture orale

L'écrit et son intertextualité furent les vecteurs de fragments relatifs à

l'histoire du sultanat du Mālī dans la littérature historique endogène jusqu'au XIXe siècle. Mais ces textes ne furent pas uniquement nourris par de l'écrit plus ancien. Le sultanat du Mālī tenait une place certaine dans la culture orale et la mémoire collective des sociétés urbaines de Tombouctou, Gao ou Djenné.

Dans les chroniques du XVIIe siècle figurent des anecdotes prenant place en majorité au temps de Mansa Musa. Leurs énonciateurs sont impersonnels, « on », « on dit que », « on rapporte que » ou bien des personnages qui ne citent pas leurs sources. Souvent édifiants, ces récits familiers des lettrés musulmans de ces grandes cités accréditent l'idée d'une forme de culture partagée de l'anecdote historique autour de l'islam local.

Une première histoire inédite raconte les conditions qui ont mené Mansa Musa à entreprendre le pèlerinage à La Mecque. Ibn al-Muḫtār tient l'histoire d'un savant, Muḥammad Quma (Kouma), « qui connaissait par cœur les traditions relatives aux anciens[500] ». Mansa Musa aurait fait périr involontairement sa mère. Il se serait alors réfugié dans les aumônes et les ascèses pour expier son péché. Consultant un uléma pour réparer sa faute, ce dernier lui conseilla de s'en remettre à l'Envoyé de Dieu pour qu'il intercède en sa faveur. Le but du voyage aurait donc été, dans un premier temps, Médine plutôt que La Mecque. Musa mit tout en œuvre pour préparer son voyage mais après avoir demandé conseil à l'un de ses cheikhs, il dut attendre une date précise, un samedi tombant le douze d'un mois, pour bénéficier de la protection divine pendant son voyage :

> Il resta donc à attendre longuement que survienne ce moment favorable, et ce fut seulement neuf mois plus tard que le douze du mois tomba un samedi. Il se mit en route après que la tête de sa caravane eut atteint Tombouctou, il se trouvait alors dans sa demeure à Malli. Depuis cette époque, les voyageurs du pays considèrent comme un heureux présage de se mettre en route le samedi qui tombe le douze d'un mois. On a fait à ce sujet un proverbe et, quand un voyageur revient en piteux état on dit : « En voilà un qui n'est pas parti de chez lui le samedi qu'avait choisi pour son départ le Malli-koï. »[501]

Ce n'est pas tant l'authenticité de l'événement ayant servi de base à cette anecdote qui retient mon attention que ce qu'elle nous dit du temps d'Ibn al-Muḫtār[502]. La capacité d'un événement à faire date se mesure en partie à la manière dont il s'inscrit durablement dans la société qui le reçoit, et dont il est approprié dans la culture historique. Une nouvelle fois, le pèlerinage de Mansa Musa semble avoir servi de modèle pour les pèlerinages royaux au Sahel occidental, voire être devenu proverbial. La transmission orale d'un événement est propice à des déformations, des embellissements et l'ajout de dimensions édifiantes, transformant certaines histoires en véritables apologues. D'une manière générale, les chroniques du XVIIe siècle ont figé par

écrit des pans de la culture orale dans lesquels le Mālī se distinguait. Ibn al-Muḫtār a relayé le fait qu'il existait un nombre important d'histoires défiant le sens commun, et, sans les rapporter toutes, met en garde son lecteur :

> Cependant Kankan Mūsā poursuivit son voyage sans dévier. Les histoires au sujet de son périple ont des anecdotes nombreuses qui ne sont point véridiques et que l'esprit se refuse à admettre. Parmi celles-ci, le fait que chaque fois qu'il se trouvait dans une ville le vendredi sur le chemin d'ici vers l'Égypte, il ne manquait pas d'y bâtir une mosquée le jour même{503}.

Un récit, qui suit immédiatement cet avertissement d'Ibn al-Muḫtār, semble tomber dans cette catégorie. La caravane du Mālī avait établi son campement pour la nuit en plein désert entre la saline de Teghaza et le Touat. La femme de Mansa Musa, Inari Konté, se morfond dans sa tente, en proie à une mélancolie suscitée par la privation de son confort de vie habituel. Elle désire avant tout se délasser dans le « grand fleuve » comme à son habitude. Musa, n'ayant jamais rien rencontré qui soit au-dessus de son pouvoir, entreprend de faire creuser, grâce à l'ingéniosité de ses serviteurs, un bassin à remous à l'image du fleuve Niger pour le bain de sa femme et ses servantes. L'exploit est réalisé, non sans avoir mobilisé les ressources en eau de la caravane{504}. Il est caractéristique que ce genre de récit commence par la formule « on m'a raconté » et soit ponctué de référence à des sources orales, dont l'identité est révélée ou tue{505}. Une autre histoire, qui suit la précédente, raconte une mésaventure de la caravane qui, étant en proie à la soif, arrive à un point d'eau situé dans les portions les plus arides du Sahara. Les tentatives d'y récupérer le précieux liquide sont mystérieusement entravées : la corde remonte à chaque fois sans le seau. En dernier ressort, un certain Silman-Bana Niahaté, éclaireur de la caravane, descend dans le puits et y trouve un bandit de grand chemin qui espérait les faire mourir de soif et s'emparer de leurs richesses. Le héros tue le brigand, fait remonter son corps, et, quelques instants plus tard, ce dernier est rejeté dans le puits{506}.

La teneur de ces deux anecdotes est déconnectée des exigences pratiques de la traversée du désert (gaspillage d'eau, empoisonnement d'une source). Une fois encore, ce n'est pas tant une éventuelle authenticité qu'il faut retenir que la dimension symbolique. Les récits oraux rapportés dans le *Tārīḫ* d'Ibn al-Muḫtār se déroulent tous dans le désert : endroit de perdition, de fascination, d'expérience mystique, de merveilles et de danger, dont la traversée reste une prouesse, qui met en scène le Mālī. Le désert constituait à l'évidence un sujet de discussion central pour les habitants des villes sises à son orée ; c'est de là qu'arrivaient les caravanes charriant les biens du commerce dont les produits nécessaires au développement de la culture

lettrée islamique (papier, manuscrits, etc.)[507]. Il fonctionne ici comme une toile blanche où les histoires esquissées peuvent diffuser leur message. La traversée de Mansa Musa devient ainsi le symbole d'une société sahélienne pour laquelle le désert n'est pas un obstacle mais un terrain d'accomplissement de ses exploits mettant en lumière son ingéniosité et sa force. Les habitants du Sahara, nomades ou sédentaires, sont notoirement absents de ces anecdotes. La documentation nous empêche de savoir quand ces récits ont pris forme. Quoi qu'il en soit, il est loisible de penser que le temps les a retravaillés, à moins qu'ils n'eussent été dès le XIVe siècle dépouillés des réalités pratiques du voyage au Sahara.

Un autre récit semblant émaner de l'oralité fait intervenir le Mālī, comme dans l'exemple du cadi de Tombouctou, pour servir le projet littéraire d'une histoire islamique glorieuse des grands pôles urbains du Songhay (Gao, Tombouctou, Djenné) et leur classe lettrée. Un nouveau passage du *Tārīḫ* d'Ibn al-Muḫtār nous emmène cette fois au moment du retour de la caravane de Musa dans la région :

> Arrivé à Tombouctou avec sa caravane, au retour de son voyage, le Malli-koï rassembla des barques et des esquifs sur lesquelles on transporta ses femmes, ainsi que les familles et les bagages des Qurayš, jusqu'à ses terres, les bêtes de somme épuisées n'étant plus capables d'être montées. Lorsque parvinrent à la ville de Kami les esquifs qui portaient les chérifs venus avec lui de la noble ville de La Mecque, le *ǧinnī-koï* et le *kūran* assaillirent la flotille et pillèrent tout ce qu'elle contenait ; ils firent débarquer les chérifs auprès d'eux et sortirent de la sujétion au Malli-koï. Mais, quand ils eurent appris, par le récit des maîtres des embarcations, l'histoire des chérifs et leur haut statut, ils se présentèrent à eux, les honorèrent et les installèrent dans un endroit voisin nommé ŠinŠin. On dit que les chérifs de la ville de Kayī [Kaya ?] ou Kaʾī descendent de ces Qurayš[508].

Comme précédemment, le récit s'affranchit d'une forme logique. Musa aurait risqué les richesses de son voyage en naviguant sur le fleuve à contre-courant plutôt qu'en échangeant les bêtes épuisées lors de l'arrivée à Tombouctou, tout en risquant un passage par des contrées hostiles[509]. La fonction première de cette histoire semble surtout d'expliquer l'ancienneté de l'aura islamique de Djenné et son territoire, grâce à la *baraka* des membres de la tribu du Prophète, les Qurayš, apportés par Mansa Musa.

La dernière histoire que j'ai retenue est également un hapax dans les sources. Ibn al-Muḫtār, cependant qu'il s'adonne à un exercice laudatif et nostalgique à propos de Tombouctou, révèle une information tout à fait inconnue par ailleurs :

> En ce temps-là, Tombouctou n'avait pas son pareil parmi les villes du pays du Sūdān, des pays extrêmes du ponant jusqu'au pays du Malli, pour la courtoisie, la liberté, la pureté, la chasteté, la sécurité des biens, la bonté et la compassion envers les pauvres et les étrangers,

la courtoisie à l'égard des hommes de science et l'assistance prêtée à ces derniers. [...] Cette ville de Tombouctou, en ce temps-là, n'avait pas d'autre gouverneur que celui chargé de rendre la justice. Elle n'avait pas de sultan, ou plutôt c'était le cadi qui était le sultan et qui seul possédait le droit de grâce et de châtiment. Il en était également de même, au temps du sultanat des sultans du Malli, de Ǧaʿaba, ville de jurisconsultes située à l'intérieur du territoire du Malli. Le sultan du Malli n'y pénétrait jamais et nul n'y exerçait l'autorité en dehors du cadi. Quiconque pénétrait dans cette ville était à l'abri des injustices et de l'oppression du sultan, même s'il eût tué l'un des enfants du sultan, ce dernier n'eût pu lui réclamer le prix du sang. On la surnommait la ville de Dieu[510].

Ibn al-Muḫtār, en tant que lettré musulman, exprimait sans doute ici un sentiment partagé par ses coreligionnaires. En revanche, il n'est pas possible de savoir si Tombouctou jouissait réellement d'une organisation politique patricienne autonome régie par le droit islamique avant sa domination par le Mālī. Toujours est-il que ce sanctuaire de la foi et du croyant ne fut pas, d'après l'auteur, un cas unique dans l'histoire de la région puisque du temps du sultanat du Mālī, et dans ses terres de surcroît – il faut certainement comprendre ici hors du Takrūr des chroniques du XVIIe siècle –, aurait existé une seconde ville refuge pour les musulmans, dans laquelle les autres croyances et formes de religiosité n'avaient pas leur place. Le sultanat du Mālī, surtout dans sa ruralité, était très loin d'être entièrement acquis à l'islam. Si une telle ville, sorte de concession offerte aux musulmans, a pu exister, on peut surtout y voir une énième présentation du temps du Mālī comme modèle primitif et fantasmé de réalités sociales islamiques qui s'épanouirent ou périclitèrent par la suite. Le Mālī est ainsi le réceptacle d'un discours nostalgique sur l'islam qui devait exister dans la culture orale des érudits de la boucle du Niger au XVIIe siècle.

La spécificité du *Tārīḫ* d'Ibn al-Muḫtār est d'être la chronique tombouctienne qui s'appuie le plus sur des matériaux oraux, alors que le *Tārīḫ al-Sūdān*, davantage ancré dans la tradition historique islamique, préfère se référer quand il le peut à des matériaux écrits. Grâce à la démarche d'Ibn al-Muḫtār, il est possible de voir que le sultanat du Mālī marqua de son empreinte non seulement la littérature de la région, mais aussi les esprits et les consciences sur la longue durée.

Exploitations de la terre et des groupes serviles dans le *Tārīḫ al-fattāš* : un héritage inventé du sultanat du Mālī ?

Une histoire sociale du sultanat du Mālī est-elle possible ?

Malgré des sources limitées, le projet d'une histoire sociale du Sahel

médiéval est un désir caressé de longue date par la recherche[511]. Si les textes médiévaux donnent à lire par exemple des tableaux écologiques, quelques techniques de construction ou pratiques alimentaires, grande est leur appétence pour la vie des sultans, leur cour, les élites de la société, les grands dignitaires musulmans, les intrigues de palais ou bien encore les échanges d'amabilité et de cadeaux entre quelques personnages importants. Les références au tissu social du sultanat, paysans, artisans, esclaves, leurs rapports au pouvoir et leur place dans la société sont souvent allusives. Ainsi du récit d'Ibn Baṭṭūṭa, centré sur l'histoire des élites du monde musulman. À partir de l'apparition des documents internes, les sociétés du Sahel gagnent toutefois en visibilité.

Dans les années 1960, la dimension sociale est très présente dans les récits des historiens ouest-africains, par le biais d'une unité culturelle chez Cheikh Anta Diop ou d'une sollicitation maximale des traditions orales pour combler le silence de l'écrit chez Djibril Tamsir Niane. Les travaux ethnographiques puis anthropologiques conduits du XIXe au XXIe siècle fournissent des données sociales très riches mais il est toujours risqué de considérer que des pratiques et des modes d'organisation sont reproduits à l'identique depuis des siècles. Priver ces sociétés de toute dynamique historique pour les figer dans des schémas explicatifs commodes mène immanquablement aux écueils de l'anachronisme et de l'essentialisme.

Concernant le Mālī médiéval, le débat a porté sur les structures sociales de l'espace manding telles que connues à partir d'une temporalité postmédiévale voire contemporaine. Peut-on considérer l'organisation sociale du grand Manden comme un legs de « l'empire » ? Cette interrogation part du présupposé que le Manden fut le cœur historique de « l'empire » de Mālī. Il est d'ailleurs intéressant de souligner le fait que cette réflexion n'a pas toujours été conditionnée par les débats autour de la « Charte du Manden », qui porte justement un puissant discours de codification sociale toujours revendiqué en partie localement et qui occupe surtout la scène historique à partir de la fin des années 1990.

Il est vrai que l'espace manding fait montre, à l'échelle régionale, de particularismes ayant pu engendrer une forte stabilité sociale. Les travaux de Tal Tamari sur les castes, qu'elle appelle plus volontiers « groupes de spécialistes endogames », envisagent le sultanat du Mālī comme une origine possible d'une partie de l'organisation sociale de cet espace telle qu'on l'observe par la suite[512]. Dans *De mil, d'or et d'esclaves*, Alain Gallay a récemment proposé une lecture des sociétés Sahel avant le XIXe siècle en développant des outils spécifiques à cette région, en revenant notamment sur les travaux de Tal Tamari.

Historiquement, dans l'espace manding, la société était organisée en trois groupes{513}. Le premier est celui des nobles, le deuxième celui des spécialistes endogames ou artisans de castes, et le troisième celui des esclaves. Le terme de « noble » désigne les individus libres qui pratiquent l'agriculture, la pêche ou l'élevage. Ils se situent au sommet de la société mais en situation d'hétérarchie. Quand un État prend forme, son aristocratie émerge en théorie de ce groupe. Sinon le principe d'aînesse régit les lignages organisés autour d'un patriarche dans un contexte de coopération parfois fédéral{514}. Le deuxième groupe est celui des artisans de castes : forgerons, *djeliw* (griots), musiciens, potiers, tisserands, etc. Ils se caractérisent par le fait qu'ils n'ont pas accès au pouvoir ; parfois « attachés » à certaines familles nobles, ils ne peuvent être réduits en esclavage{515}. Pour finir on trouve en général deux types de condition servile : l'un concerne les esclaves au service de familles nobles, parfois appelés « esclaves de case », qui ont la particularité de pouvoir tenir de hautes fonctions, dans l'armée ou l'administration par exemple, et sont souvent eux-mêmes descendants d'esclaves ; l'autre est propre aux esclaves destinés au commerce, souvent réduits en captivité pendant les guerres.

Il ne s'agit pas ici de trancher sur le moment où s'est mis en place une telle organisation sociale – le temps de Sunjata Keita, on l'a vu, fait l'objet d'un nombre de rattachements extrêmement complexe à démêler, tout comme Mansa Musa dans un système de revendications différent. Rattacher au sultanat du Mālī un ensemble de faits historiques, sociaux, culturels ou politiques est une pratique multisituée dans le temps, ce qui devrait inviter à une certaine prudence. C'est ainsi que nous aborderons le dernier texte étudié dans ce chapitre, proposé par le *Tārīḫ al-fattāš* – un ultime exemple de construction savante où le Mālī fait figure de point de départ.

Adosser ses prétentions à l'histoire : fiscalité agraire et servilité

Le *Tārīḫ al-fattāš* accorde un long passage au statut de certaines « tribus » serviles attachées au travail de la terre. Le récit s'articule en deux temps. Il y est fait état de vingt-quatre tribus serviles qui ne sont pas des « hommes libres réduits en esclavage » (il faut entendre ici que leur statut servile est une condition sociale transmise héréditairement), dont hérite Askia Muḥammad quand il arrive au pouvoir{516}. Suit une énumération des souverains qui ont eu ces tribus en leur possession ; principalement de la dynastie des Sonnis (*šī* dans le texte) qui précèdent les Askias au Songhay. La filiation remonte jusqu'au sultanat du Mālī :

> De même ce dernier les avait héritées du šī Māduġu, qui, lui, s'en était emparé sur le Malli-

koï. Ces tribus étaient à l'origine sous [l'autorité] du Malli-koï après que les ancêtres de ce dernier eurent accru leur puissance. [Avant cela] le Malli-Koï était sous leur domination. Plus tard, Dieu renforça la puissance de celui qui renversa [le *šī* Māduġu] le Malli-koï. Celui-ci les ravagea, emmena leurs enfants en captivité, s'empara de toutes leurs richesses et leur enleva la propriété de ces vingt-quatre tribus. Quant à trois de ces tribus [dont nous avons parlé plus haut], elles faisaient partie des biens héréditaires serviles du Malli-koï. Depuis qu'elles appartenaient au Malli-koï, la coutume était qu'aucun des hommes de ces tribus ne pouvait se marier sans que la famille de la mariée ne lui donne 40 000 cauris afin d'empêcher que la femme ou ses enfants ne revendiquassent la liberté et afin de bien établir que ceux-ci et leurs propres enfants demeuraient la propriété du Malli-koï. Ces trois tribus en question avaient au début une origine commune. Leur père [ancêtre originel] avait pour nom Bama Tāsuwā – avec *fatḫa* sur le *bāʾ*, *mīm* et *tāʾ* et *ḍamma* à peine prononcée sur le *sīn* – et leur mère avait pour nom Arbaʿa Kalaï –avec *fatḫa* sur la *hamza*, *sukūn* sur le *rāʾ*, *fatḫa* sur le *bāʾ* et le *ʿayn*, puis *fatḫa* sur le *kāf* et *lām mamāla*. Ils [les ancêtres des trois tribus] étaient donc trois frères germains. Une querelle ayant éclaté entre eux à propos d'une femme que tous les trois voulaient épouser, ils en vinrent à se haïr [tellement] qu'ils cessèrent de se désigner sous le même nom d'origine. Leur *nasab* était Kasambara et leur village, qui s'appelait Yaniʿ, faisait partie du territoire du Malli. C'est la capitale du Malli-koï{517}.

Deux informations à retenir de la première partie de ce récit : l'existence de groupes serviles appelés tribus dont au moins trois étaient historiquement propriétés de la dynastie des Mansas ; et l'endogamie strictement encadrée de ces groupes pour les maintenir dans leur condition, les mariées venues de l'extérieur étant vendues et tombant dans la servilité. La seconde partie de l'extrait précise les activités auxquelles étaient astreintes ces « tribus ». Ici encore le Mālī constitue le point de référence :

Du temps des Malli-koï, et depuis que ces tribus leur appartenaient, elles étaient astreintes à une obligation annuelle de quarante coudées [de terre à mettre en valeur] par couple, mari et femme ; il en fut ainsi jusqu'à ce que ces tribus fussent passées dans la main des *šī*. Au temps des *šī*, depuis le premier de ces souverains qui fut leur maître jusqu'au dernier, c'est-à-dire jusqu'au *šī* ʿAli, l'obligation était ainsi réglée : on réunissait les gens par groupes de cent personnes, hommes et femmes ensemble. On faisait mesurer à chaque groupe deux cents coudées sur le sol ; les gens se rassemblaient alors au son des tambours et des flûtes et labouraient la terre pour lui en poussant des cris à la façon des laboureurs tandis qu'on frappait sur les tambours ; lorsqu'arrivait le moment de la moisson, le produit de ces champs était partagé par le šī entre ses soldats, et, si la récolte était nulle, il frappait les gens d'une imposition et les en rendait responsables. Quand Askia Muḫammad fut devenu le maître de ces tribus, il fixa ainsi l'obligation : chaque année, quand ils moissonnaient les récoltes, il envoyait un homme de son entourage percevoir le revenu en nature ; si quelqu'un était en état de donner dix mesures de farine, on les lui prenait ; si quelqu'un pouvait donner vingt mesures, on les lui prenait, et ainsi de suite jusqu'à trente mesures, sans dépasser ce chiffre, qui était la limite que l'on ne franchissait jamais, même si le contribuable eût été à même de fournir mille mesures. Askia Muḫammad prenait aussi à ces gens quelques-uns de leurs enfants et s'en servait pour acheter des chevaux. Quant à la quatrième des vingt-quatre tribus dont nous avons parlé, c'était la tribu appelée Tyindikèta (Ǧandikata) – avec *ǧīm mamāla*, *sukūn* sur le *nūn*, *kasra išmām* sous le *dāl*, *kāf mamāla* et

fatḥa sur le *fāʾ* –, mot qui signifie « coupeur d'herbe » dans leur langue. Leur obligation, depuis le temps des Malli-koï jusqu'à l'époque des *šī* consistait à couper de l'herbe pour les chevaux. Lorsqu'ils passèrent entre les mains d'Askiya Muḥammad, ce dernier maintint cette coutume, car il trouva qu'ils n'étaient bons qu'à soigner les chevaux{518}.

Sur les vingt-quatre tribus serviles aux mains de Mālī, trois étaient donc dévolues au travail de la terre, et une à l'entretien des chevaux. Les pratiques de taxation sur les récoltes étaient en nature et variaient en fonction des dynasties, celle des Askias étant, conformément à l'historiographie takrūrienne, plus juste. En dehors des pratiques injustes de la dynastie des sonnis, la tradition politique ainsi présentée entretient l'idée d'un progrès linéaire. À première vue, il y aurait donc eu une continuité, dans cette forme de *translatio imperii*, de la propriété de groupes serviles d'une hégémonie à la suivante. Cette filiation commence avec le Mālī et se justifie historiquement par la conquête – chaque nouvelle dynastie ravissant à l'ancienne la propriété de groupes présents sur les terres conquises. La précision « d'esclaves nés non libres », favorise l'hypothèse qu'il s'agissait d'esclaves de « cases ». Ils auraient donc été attachés *de jure* aux dynasties détachées des travaux de la terre et occupées à l'exercice du pouvoir. Ce récit figurant dans l'édition de 1913 de *La Chronique du chercheur* a été utilisé de façon régulière par les spécialistes pour soutenir l'idée que ce système d'organisation sociale, mieux connu pour les périodes postérieures, était déjà en place au XIVe siècle au temps du sultanat du Mālī{519}.

Suite aux travaux de Nehemia Levtzion et Mauro Nobili, ce passage a été réattribué au *Tārīḫ al-fattāš*. En d'autres termes, il date en réalité du XIXe siècle : c'est un apocryphe attribué au XVIe siècle par Nūḥ b. al-Ṭāhir. Les motivations touchent au projet littéraire du *Tārīḫ al-fattāš*, qui prolonge les logiques de la prophétie du douzième calife au Takrūr censément révélée à l'extrême fin du XVe siècle. Créer une tradition politique ancienne comprenant l'héritage de groupes serviles dévolus au souverain hégémonique au Takrūr permettait de faire d'Aḥmad Lobbo le propriétaire légitime de ces groupes, puisqu'il en était le nouveau maître au XIXe siècle. Si l'on émet l'hypothèse que cette propriété est une fabrication, il fallait donc à Nūḥ b. al-Ṭāhir produire une justification historique à ces prétentions{520}. On comprend ainsi à quel point il était pertinent de fondre le *Tārīḫ al-fattāš* dans le *Tārīḫ* d'Ibn al-Muḫtār, opération historiographique permettant de s'appuyer sur une tradition établie tout en la retravaillant.

À cet égard, il faut souligner la remarquable habileté discursive et stylistique dont fait preuve Nūḥ b. al-Ṭāhir. Dans un premier temps, partant d'Askia Muḥammad, onzième calife de l'Islam et premier du Takrūr dans sa construction historique, il reprend la profondeur de la liste dynastique des

sonnis – ici les *šī* –, mise à nu comme controuvée par Paulo Fernando de Moras Farias, pour remonter jusqu'au Mālī{521}. Ici encore, Nūḥ b. al-Ṭāhir diapre son discours d'éléments historiques disponibles par ailleurs dans les chroniques, notamment le nom de la capitale Yaniʿ, donnant l'impression d'une homogénéité avec les autres parties traitant du Mālī.

La deuxième partie du récit donne des indications sur les activités auxquelles sont occupés ces groupes serviles : le travail de la terre. Nous sommes donc vraisemblablement en présence de groupes vivant dans les vallées du Niger, endroits les plus propices au développement de l'agriculture{522}. Par ailleurs, les cérémonies brièvement décrites qui entouraient les récoltes ne se donnent à lire dans aucune source médiévale – sans doute en existait-il, mais la description est sans doute inspirée du contexte de Nūḥ b. al-Ṭāhir. Le XIXe siècle en tout cas, présente d'autres espaces dans lesquels on trouvait de telles pratiques{523}.

Cette petite fenêtre « sociale » écrite au début du XIXe siècle a-t-elle une valeur historique pour le sultanat du Mālī ? Il est en général admis par l'anthropologie historique que le système de caste est né en contexte étatique{524}. En outre, une dynastie, en théorie issue de la partie noble (libre) de la population, se spécialisait dans l'exercice du pouvoir, laissant ses esclaves s'occuper de la terre à leur place. Alain Gallay souligne que des groupes de spécialistes existaient à la cour du Mālī, mais il faut ajouter que rien n'est dit sur leur nature endogame dans les sources arabes{525}. Dans la société songhay, des esclaves pouvaient se livrer à des tâches artisanales{526}. Le système de caste, ou de groupes spécialistes endogames, est surtout une spécificité manding, mais le passage du *Tārīḫ al-fattāš* porte sur une autre catégorie, celle des esclaves de « cases » au service de lignées aristocratiques. Le califat de Ḫamdallāhi contrôlait le delta intérieur du Niger, zone d'exploitation agricole. Il est loisible de penser que Nūḥ b. al-Ṭāhir n'a pas entièrement inventé cette filiation, mais qu'il a pu reproduire des récits existants allant dans le sens des prétentions politiques de son maître, qui avait intérêt à maintenir dans la servitude des groupes devant produire pour lui{527}. Cette question autour de la propriété de certains groupes reposait sans doute sur une expérience historique ; l'étoffe discursive pour l'habiller n'en évoluait certainement pas moins en fonction des contextes politiques. Aucun témoin du XIVe siècle ne pouvait venir contester à Nūḥ b. al-Ṭāhir d'avoir fait remonter cette propriété au temps du Mālī, mais la proposition, replacée dans la tradition historiographique de la région, rendait le récit vraisemblable – assez au moins pour ne pas être aussitôt congédié comme une forgerie.

Bien qu'il reflète avant tout des réalités sociales de son époque, il ne faut

donc pas tout rejeter comme fabrication dans ce texte du début du XIXe siècle. Il demeure difficile de trancher la question de l'authenticité de l'héritage médiéval de ces groupes serviles sans possibilité de recouper les sources. Les références au Mālī médiéval s'expliquent surtout, me semble-t-il, par la volonté de Nūḥ b. al-Ṭāhir de coller à un modèle afin de le subvertir à ses fins, et de donner à des prétentions politiques présentes des racines historiques profondes. En raison de sa place dans l'historiographie tombouctienne du XVIIe siècle, comme de sa place dans l'histoire islamique régionale et dans la culture orale, le Mālī était le candidat idéal pour poser ce *terminus post quem*.

* * *

L'historiographie ouest-africaine relative au Takrūr du XVIIe au XIXe siècle a livré une interprétation de son passé « médiéval ». Présent dans les textes, vivant dans les esprits, incrusté dans quelques monuments, le souvenir de Mālī y tient une place de choix. Dans le cadre d'une écriture islamique du passé, le sultanat médiéval apparaît souvent comme un point d'origine, donnant une profondeur historique à l'islamité du Bilād al-Takrūr, érigé pendant les siècles postmédiévaux en pôle ouest-africain du Dār al-Islam. Le sultanat du Mālī a bel et bien joué un rôle déterminant dans l'intégration du Sahel occidental au Dār al-Islam du point de vue de l'Orient musulman par exemple. Le règne de Mansa Musa se distingue comme le point d'horizon d'une histoire politique où le modèle du souverain musulman idéal fait son entrée, mettant la structure étatique au service du développement religieux. Ce modèle de souverain tire une partie des éloges dont il est l'objet de son association étroite aux ulémas, qu'il soutint politiquement tout en leur laissant une certaine autonomie dans la sphère judiciaire. Il devait ainsi inspirer tout pouvoir musulman qui contrôlerait un jour la région, à l'égard duquel on attendait pareille bienveillance.

Toutefois, au début du XIXe siècle, l'éloignement temporel avec le Mālī s'étant creusé, un changement marquant s'opère. Si Nūḥ b. al-Ṭāhir crée dans sa chronique de nouveaux récits sur le Mālī pour respecter la tradition historique du XVIIe siècle dans laquelle il se dissimule, d'autres sources de la même époque font état de débats historiques autour de l'islam choisissant un nouveau point de départ. La correspondance entretenue par le califat de Ḥamdallāhi avec le califat de Sokoto, en situation de rivalité discursive sur les prétentions à l'*imāma* régional, se réfère volontiers à autre point d'origine, Askia Muḥammad. Nūḥ b. al-Ṭāhir, suivant la célébration du règne de l'askia dans le *Tārīḫ* d'Ibn al-Muḫtār, avait écrit entièrement de sa

main son premier chapitre sur ce sultan, y plaçant sa prophétie politico-religieuse, faisant commencer son invention d'une tradition califale au Takrūr sous le règne d'Askia Muḥammad{528}. Les débats entre Sokoto et Ḥamdallāhi s'inscrivaient dans un contexte politique nouveau autour des problématiques de légitimité à se qualifier de sultan, de calife et de revivificateur de l'islam de son époque – d'après un hadith célèbre annonçant l'émergence une fois par siècle d'un restaurateur de la foi. Mauro Nobili donne un aperçu de ces débats :

> ʿUthmān b. Fūdī a fait référence aux traditions prophétiques sur les douze califes (les mêmes utilisées par le *Tārīḫ al-fattāš*, en disant : « J'espère que je suis le premier des deux attendus [qui devaient encore apparaître sur les douze], et que le mahdī est le dernier. » Il apparaît également que Muḥammad Bello avait prétendu que son père était le premier calife ouest-africain, ce à quoi Aḥmad Lobbo avait répondu en citant le précédent d'Askiyà Muḥammad, qui avait déjà été reconnu comme calife en Afrique de l'Ouest. En réponse, Muḥammad Bello se défendit en clarifiant ce qu'il avait voulu dire « le premier à émerger à notre époque »{529}.

L'invention d'une nouvelle tradition politique commençant avec Askia Muḥammad ne semble pas avoir fait l'objet de réfutation. En revanche, la prétention d'Aḥmad Lobbo a en être l'héritier fut contestée – d'où le travail historique de Nūḥ b. al-Ṭāhir qui œuvra à la faire accepter{530}. Les lectures du passé ne sont en rien figées : enchevêtrées dans des enjeux politiques, elles évoluent avec le temps, se détachant parfois de la réalité historique. Si le Mālī, par les traces qu'il avait laissées, avait imprimé une empreinte durable dans l'historiographie ouest-africaine, il n'était plus invoqué dans les discours politico-historique sur l'Islam au début du XIXe siècle. De nouvelles bornes politico-chronologiques redessinaient le Takrūr, épousant l'âge des révolutions islamiques.

Conclusion de la deuxième partie. Les promesses du Takrūr

> Mais ajoutons : si les lieux se sont perdus, avalés par les dunes, la mangrove ou la savane, si les sites redécouverts au hasard des prospections n'ont pas conservé de significations vécues, c'est qu'il y a eu, non pas seulement insuffisance de l'écrit, mais interruption de mémoire. Pour qu'un site, un monument se conserve à travers le temps, il faut qu'il soit investi, de façon continue ou récurrente, c'est-à-dire remanié, transformé, par d'autres qui en assument l'héritage, quitte à le détourner. La mémoire est la condition, pas la négation, pas l'envers, de l'histoire. Or il faut bien constater que cette continuité de la mémoire a fait défaut dans la plupart des régions où se sont développés royaumes et cités. Partis les marchands étrangers établis à demeure, partis les commerçants africains qui étaient leurs

partenaires, mais aussi parties les élites et bien souvent les populations locales. Quand, aujourd'hui, des groupes s'affirment détenteurs de la mémoire de tel lieu depuis longtemps déserté, c'est pour poser la ruine du site comme point de départ de sa migration et de son histoire, rarement pour en endosser l'héritage urbain. Siècles d'or, non pas obscurs, mais oubliés[531].

Dans un paysage historique ouest-africain constellé de trous, les historiens du Takūr ont mis en œuvre une entreprise de sauvetage mémoriel et historique. Pour préciser la formule de François-Xavier Fauvelle qui s'appliquait à tout le continent, au Sahel occidental, les « siècles d'or » n'ont pas été entièrement oubliés : ils ont été restitués par le truchement d'une mémoire sélective d'historiens orphelins, au XVIIe siècle, des grands États qui auraient favorisé et abrité un islam fantasmé. Avec le retour des grandes formations politiques à prétention universelle au XIXe siècle, la peur de l'oubli motivait toujours l'histoire, mais pouvait s'appuyer sur les ressorts d'une culture lettrée foisonnante. On assistait à l'expression, cette fois endogène, d'un nouvel âge d'or. Ces histoires écrites en contexte de patriotisme municipal (Tombouctou, Walata) ou étatique (Ḥamdallāhi, Sokoto) participent de l'élaboration du Bilād al-Takrūr. Le sultanat du Mālī y apparaît longtemps comme un temps de la genèse, à travers son aspect islamique qui seul est conservé.

Le Takrūr est un objet difficile à saisir, sa définition est toujours située et dépend du centre historiographique qui s'en empare. L'étude proposée ici, limitée aux liens avec le Mālī, est forcément lacunaire et incomplète. La littérature relative au Takrūr est riche et il faudra la sonder entièrement pour en restituer le caractère mouvant ainsi que la complexité[532]. La trilogie des empires ouest-africains Ghāna-Mālī-Songhay n'est qu'un « complexe historique » possible, pour reprendre une expression de Jean-Louis Triaud, parmi tant d'autres. Ces « complexes historiques » peuplent l'histoire ouest-africaine et articulent les temporalités, si bien qu'il est nécessaire de placer le regard en plusieurs endroits de la bande chronologique pour s'en saisir. À propos de Ghāna, Jean-Louis Triaud a montré à quel point le statut acquis par le royaume médiéval est le fruit de l'historiographie contemporaine qui en a fait un modèle historique pour le Moyen Âge soudanien :

Il pourrait sembler que cette inscription de Ghâna et de Kumbi aux débuts de l'histoire africaine soit le résultat d'une réémergence du passé africain après le temps de la domination coloniale, et donc d'une décolonisation de l'histoire. En fait, Ghâna et Kumbi sont des objets construits par la science coloniale, progressivement promus au rang de modèles historiques, et récupérés sans solution de continuité par l'historiographie des indépendances. Il ne s'agit donc pas d'une « réhabilitation » effectuée dans les années 1960 mais d'un « complexe historique » dont la genèse est plus ancienne et qui correspond aux tendances de l'historicité « positiviste », transposée avec quelques décalages par les

administrateurs-savants français[533].

Le Takrūr est un autre « complexe historique » auquel participent différents foyers historiographiques ouest-africains. À l'inverse du Mālī, ce qui reste du Ghāna dans les chroniques appartient déjà au mythe ou est en tout cas sorti du temps historique. Dans les terres où Ghāna fut hégémonique, les transformations sociales, arrimées à de nouvelles réalités historiques et identitaires, l'avaient semble-t-il évacué de la mémoire orale depuis longtemps au XVIIe siècle[534]. Timothy Cleaveland a montré comment « devenir Walata » a consisté en l'écriture d'une nouvelle histoire qui vint écraser l'histoire soudanienne de la ville, alors que la cité jouait un rôle de premier plan au temps du Mālī[535]. Paradoxalement, un Mālī décorrélé de Walata intervient pour donner sa profondeur historique au Takrūr dans le très « walatien » *Fatḫ al-šakūr*. Le Mālī fut donc sauvé de l'oubli par une présence durable protéiforme, notamment grâce au règne de Mansa Musa et aux accomplissements islamiques qu'on lui prêtait.

On sait gré à Ibn al-Muḫtār de s'être laissé aller à reproduire ce que Charles Monteil avait qualifié de « racontars[536] ». Même déformées, exagérées, fabulées, les anecdotes sur le pèlerinage de Mansa Musa montrent que le temps du Mālī fut sans doute un tournant dans la conscience islamique du Sahel occidental. Les sources narratives orientales, dont certaines avaient été lues par al-Saʿdī à Tombouctou, furent vraisemblablement un substrat pour la fierté régionale de ce pèlerinage. Ainsi au XVIIe siècle, le sultanat de Mālī était encore assez frais dans les mémoires pour immédiatement faire venir à l'esprit du lecteur quelques images d'Épinal, tout en étant assez lointain pour faire l'objet d'inventions.

Au Takrūr, le Mālī est de ce fait un horizon temporel séparant souvent le territoire de l'histoire et celui du mythe. Sur cette ligne de crête, s'échancrent des silhouettes discursives au ton légendaire qui revêtent le manteau de l'histoire. Al-Saʿdī fait du Touat une fondation du Mālī au cours du passage de la caravane de Mansa Musa et en donne une étymologie mandée. Ali Kulun, fondateur légendaire de la première dynastie songhay des Sonnis créé de toutes pièces par le même al-Saʿdī à partir d'un personnage de la culture orale touareg, est d'abord au service de la cour du Mālī avant de s'émanciper[537]. Du point de vue de l'islam, le Mālī a également tout d'un premier amour : fondation de maintes mosquées prestigieuses, prototype de la ville savante fondée dans l'islam et gouvernée par les ulémas avant Tombouctou, premier avatar du sultan musulman sahélien idéal et temps de développement de la science islamique.

Le début du XIXe siècle montre que cette représentation du Mālī n'est pas

figée. L'attitude ambivalente de Nūḥ b. al-Ṭāhir vis-à-vis du sultanat du Mālī s'explique par le fait que sa chronique cherche à s'insérer dans la tradition historique des chroniques du XVIIe siècle. Pourtant, ailleurs dans le *Tārīḫ al-fattāš* et dans les sources de cette époque, le rapport à l'histoire a changé, la lecture islamique du passé se fait à l'aune d'une nouvelle interprétation. L'histoire devient plus que jamais écrit pragmatique au service des pouvoirs politiques. Nūḥ b. al-Ṭāhir invente pour Askia Muhammad un pèlerinage faste sur le modèle de celui de Mansa Musa tout en lui donnant un rang supérieur. Cet événement n'est pourtant corroboré par aucune source orientale, même celles s'étant penchées précisément sur les pèlerinages royaux du Takrūr{538}. Le passage du temps a donc offert la distance nécessaire pour retravailler la figure d'Askia Muhammad au XIXe siècle comme celle de Mansa Musa avait pu être retravaillée au XVIIe. Les chroniques de Tombouctou du XVIIe siècle, séparées d'à peine un peu plus d'un demi-siècle du sultanat Songhay, avaient écrit le règne de l'Askia dans une perspective bien différente. Toute cette histoire au Takrūr se doit donc d'être appréhendée en mouvement tant elle se trouve fréquemment objectivée et modifiée. Espérons qu'une étude plus élargie de la littérature pourra en préciser davantage les nuances et les ondulations.

Troisième partie

Au temps des sources externes

Le sultanat du Mālī dans les historiographies de l'Islam médiéval

> Finalement l'étude d'un événement nécessite une interrogation diachronique (ce qu'il conserve du passé et ce qu'il ouvre ou ferme pour l'avenir) et synchronique (ce qu'il est ou pas pour chacun)[539].
>
> Après avoir longtemps valorisé la quête causale, l'historien se porte davantage aujourd'hui vers les traces multiples et mouvantes laissées derrière eux par les événements du passé et s'interroge sur ce que l'événement en tant que rupture apporte de nouveau dans une démarche plus discontinuiste selon l'orientation qu'avait définie Michel Foucault lorsqu'il prônait une forme d'événementialisation du sens[540].

Le dernier grand pôle chrono-documentaire nous ramène aux sources contemporaines du sultanat du Mālī. Elles ont été composées en al-Andalus, au Maghreb, et surtout dans le domaine mamelouk (Égypte, Syrie, Hedjaz). Le nom du Mālī fait son apparition dans la littérature arabe bien avant l'expansion du sultanat[541]. Les événements politiques agitant le Sahel, même lointain, remontent jusqu'en Égypte, et l'encyclopédiste al-Waṭwāṭ (m. 718/1318) enregistre au début du XIVe siècle la nouvelle position hégémonique du Mālī[542]. Toutefois, si le sultanat est l'État sahélien médiéval le mieux documenté, il le doit à un événement majuscule qui a placé le Mālī au-devant de la scène historique de l'Islam : le pèlerinage à La Mecque de Mansa Musa en 1324. L'onde de choc provoquée par l'événement a rencontré un pôle historiographique très actif en Orient. Le

sultanat mamelouk (648/1250-923/1517) et sa capitale, Le Caire, s'établirent comme le centre des mondes islamiques dans les derniers siècles de la période médiévale. Le sultan mamelouk contrôlait les lieux saints de l'islam (La Mecque, Médine, Jérusalem), avait assigné à résidence le calife abbasside dans sa citadelle pour qu'il rende légitime son pouvoir, et contrôlait le *maḥmal*, la caravane officielle du pèlerinage chargée des étoffes (*kiswa*) devant recouvrir rituellement la Kaʿba chaque année. Le domaine mamelouk fut le théâtre d'une production historienne jamais vue en Islam, particulièrement active au moment du pèlerinage de Mansa Musa.

J'ai largement commenté dans la première partie les différents moments herméneutiques qui ont historiquement orienté le questionnement de ces textes du XVIIe au XXIe siècle. Il s'agit donc ici de se focaliser sur la fabrication des savoirs historiques relatifs au Mālī : d'un point de vue macroscopique tout d'abord, en regardant comment l'historiographie mamelouke a construit dans son ensemble l'événement de 1324 (chapitre 7), puis en allant au plus près de la composition de deux longs textes iconiques, regardés comme deux des meilleures sources pour l'histoire du sultanat du Mālī.

L'encyclopédie de Šihāb al-Dīn Ibn Faḍl Allāh al-ʿUmarī, *Masālik al-abṣār fī mamālik al-amṣār*, contient un chapitre entier sur le sultanat du Mālī. Dans le sillage du pèlerinage de 1324, le Mālī s'impose dans les *Masālik* parmi les grandes puissances dans la géopolitique de l'Islam. Connu depuis un siècle, ce texte a souvent été analysé comme un isolat, sans lien avec le monument d'érudition dans lequel il figure. L'enjeu est tant de replacer ce texte dans le projet intellectuel et l'économie des *Masālik*, ce qui permet d'éclairer la structure d'une narration a priori sans logique apparente, que d'interroger l'information sur laquelle s'appuie alors al-ʿUmarī, ce qui renseigne sur les possibilités et les contraintes de rassembler des connaissances sur le Mālī, à l'époque, depuis Le Caire (chapitre 8).

Le second texte iconique est la relation de voyage d'Ibn Baṭṭūṭa. Ici encore, le poids d'une certaine interprétation se fait sentir dans la manière dont l'œuvre et le voyage du Soudan occidental ont été traités par la recherche. En désignant très tôt la *Tuḥfat al-nuẓẓār fī ʿağā'ib al-amṣār wa-ġarā'ib al-asfār* sous le nom de *Riḥla*, la relation de voyage par excellence, une longue tradition d'herméneutique a verrouillé la façon de lire cette œuvre, en masquant son projet littéraire. De son côté, la *riḥla sūdāniyya*, le voyage au Soudan, a été à son tour longtemps envisagé par la littérature africaniste comme un isolat, séparée du grand récit dont elle était extraite. Or il convient de lire le dernier voyage du globe-trotteur marocain à l'aune du livre qui le relate, la *Tuḥfat al-nuẓẓār*, lequel reprend la structure de la

relation de voyage pour mieux avancer un projet littéraire et civilisationnel s'inscrivant dans une discursivité familière au lectorat. Ce nouveau regard sur l'œuvre ouvre la voie à de nouvelles interprétations et à une perception différente du récit du voyage au Mālī (chapitre 9).

Chapitre 7

Le Mālī à la une

Le séjour égyptien de Mansa Musa vu par les sources mameloukes

Le pèlerinage de Mansa Musa en 1324 est sans doute l'événement le plus commenté et étudié de l'histoire du Sahel occidental. Les raisons de ce phénomène ont déjà affleuré dans ces pages : présence de Musa sur les atlas européens, influence durable dans les mémoires et les écrits en Afrique de l'Ouest, prévalence des sources arabes médiévales qui en ont fait leur sujet de prédilection. Dans les chroniques sahéliennes, les récits tournaient autour des événements locaux, du Sahara, et dans une moindre mesure de La Mecque{543} et de l'Égypte. À l'époque mamelouke, le séjour au Caire constitue l'acmé narrative d'historiens proches des centres du pouvoir, et à ce titre moins informés sur La Mecque{544}. De fait, le voyage du sultan Mansa Musa et les mois qu'il passe dans la capitale égyptienne représentent l'essentiel des textes écrits entre 1324 et 1517. La multiplicité des témoignages favorisa l'émergence de versions dissonantes, ensuite uniformisées avec le temps. Le voyage de Mansa Musa fit et fut événement au sens que lui a donné Arlette Farge :

> L'événement qui survient est un moment, un fragment de réalité perçue qui n'a pas d'autre unité que le nom qu'on lui donne. Son arrivée dans le temps (c'est en ce sens qu'il est le point focal autour duquel se déterminent un avant et un après) est immédiatement mise en partage par ceux qui le reçoivent, le voient, en entendent parler, l'annoncent puis le gardent en mémoire. Fabricant et fabriqué, constructeur et construit, il est d'emblée un morceau de temps et d'action mis en morceaux, en partage comme en discussion. C'est à travers son existence éclatée que l'historien travaille s'il veut en saisir la portée, le sens et la ou les marques dans la temporalité. Morceau de temps, l'événement est encore un créateur : il crée du temps qui suit son accomplissement, il crée des relations et des interactions, des confrontations ou des phénomènes de consentement, il crée du langage, du discours. On peut dire qu'il crée de la lumière parce qu'il révèle soudain des mécanismes jusque-là invisibles{545}.

Mansa Musa ne fut pas le premier sultan du Mālī et du Sahel à faire le pèlerinage{546}. Aucun de ses prédécesseurs n'a toutefois provoqué un tel engouement documentaire. L'arrivée de Musa au Caire sous le troisième règne du sultan al-Malik al-Nāṣir Muḥammad b. Qalāwūn (709/1310-741/1341), moment de l'apogée mamelouk et d'une véritable efflorescence historiographique, fut un facteur déterminant. L'événement de 1324, « révélateur de mécanismes invisibles » et « créateur de temps », marque ainsi un avant et après dans la relation que l'Islam entretient avec le Sahel occidental.

La forte dimension intertextuelle de l'historiographie mamelouke s'est heurtée à la démarche des éditeurs du *Recueil* et du *Corpus* qui privilégiaient les textes au contenu factuel « original ». L'aspect compilateur de l'édifice textuel formé autour du pèlerinage de 1324 est par conséquent quelque peu dévitalisé dans ces collections de sources. Pourtant, la reprise *verbatim* d'un texte d'un auteur par un autre ne survient qu'une seule fois dans ce chapitre{547}. Les emprunts s'accompagnent donc d'un travail de réécriture et parfois d'enrichissement, et partant, d'actes d'auctorialité. Afin de suivre au plus près la logique de cette production historienne, j'observe ici une progression chronologique des récits sur le séjour égyptien.

Le séjour au Caire dans l'historiographie mamelouke baḥrite (1324-1382)

L'écriture de l'histoire dans le sultanat mamelouk s'épanouit sous les heurs du long règne du sultan al-Malik al-Nāṣir (r. 1293 à 1341), qui dura quarante-huit ans (il faut compter cependant deux dépositions, de 1295 à 1299 et une plus brève en 1309-1310), soit presque un tiers de la durée totale de l'époque baḥrite (1250-1382){548}. Donald P. Little a proposé une distinction entre une « école » historique égyptienne et une « école » syrienne{549}. Cette dichotomie n'était cependant pas en usage à l'époque ; et si l'existence d'une « école » syrienne fait globalement consensus chez les spécialistes de l'histoire mamelouke, celle d'une « école » égyptienne à la même époque soulève davantage de scepticisme{550}.

Li Guo propose pour sa part de retenir trois critères pour rendre compte de ces deux « écoles » ; la formation, la carrière et le réseau{551}. Du point de vue des trajectoires personnelles, les historiens égyptiens sont volontiers plus versés dans l'*adab al-kātib*, l'art littéraire du secrétaire. Ils partagent en outre des profils similaires ; ils ont occupé de hautes fonctions militaires,

administratives, ou les deux, et leur histoire de l'époque mamelouke est en toute logique occupée par les sujets politiques et militaires. Ils font cependant montre d'une certaine autonomie dans leurs œuvres. Pour les événements égyptiens, ils avaient accès aux documents d'archives du sultanat et aux témoins d'importance. Concernant la Syrie, ils se sont souvent appuyés sur les historiens de « l'école » syrienne. Partant, la dimension intertextuelle entre les historiens égyptiens de cette période est quasiment inexistante. Difficile donc d'y voir un réseau organisé et de parler d'« école » pour le côté égyptien.

Dans leur grande majorité, les historiens égyptiens proposent une histoire sous forme annalistique. Pour chaque année, on trouve un récit des événements (*ḥawādiṯ*) ainsi qu'une rubrique nécrologique concernant les personnages éminents (*wafayāt*). Souvent universelles, ces histoires s'inscrivent toutes dans le cadre de l'islam, commençant au temps de la révélation pour s'étaler jusqu'aux dernières années de la vie de l'auteur. Ce schéma conduit souvent à relativiser l'importance des premiers tomes, qui s'appuient sur des historiens antérieurs bien connus sans rien apporter de nouveau – par opposition aux derniers, où l'on trouve des récits originaux plus développés, étant donné que les événements rapportés sont contemporains de l'historien.

Du côté des historiens syriens, il est peut-être plus juste de parler d'« école ». À l'exception notable d'Abū al-Fidāʾ (m. 732/1331), ils sont tous des professionnels de la religion, des ulémas s'étant notamment distingués dans la science du hadith{552}. Leur formation et leur instruction sont évidemment à l'origine de cette spécificité{553}. Ils présentent aussi une caractéristique indispensable de l'organisation en « école » : le réseau. Résidant tous à Damas, ils se fréquentent et se copient{554}. Ainsi, l'étude de certains profils de ces historiens peut révéler une certaine « conscience » d'appartenir à une communauté savante bien spécifique et identifiée{555}.

Si leur histoire s'organise de même en annales autour des deux pôles que sont les événements et les nécrologies, on trouve également plus volontiers des biographies (*tarāǧim*) de savants pour préserver la mémoire des acteurs de la science, tandis que les récits historiques ont un tropisme plus marqué pour le domaine du religieux{556}. En outre, selon Donald P. Little, s'ils se lisent mutuellement, ils ont en revanche démontré une belle constance dans le fait de « n'avoir jamais emprunté aux historiens égyptiens, même pour des événements qui se sont produits en Égypte{557} », à l'inverse de leurs collègues égyptiens donc.

À y regarder de plus près, il semble plus pertinent de parler « d'école damascène » à propos des historiens de « l'école syrienne », qui fréquentent

les mêmes cercles de Damas, d'autant que l'activité de deux autres historiens syriens à la même période n'entre pas dans le cadre des « écoles » putatives. Le premier est Ibn Ḥabīb al-Ḥalabī (710-779/1310-1377), dont la vie a été centrée avant tout autour d'Alep et qui n'appartenait donc pas au cercle de sociabilité damascène{558}. Le second, Ṣalāḥ al-Dīn Ḫalīl b. Aybak al-Ṣafadī (696/1297-764/1363), a pour particularité d'avoir collecté son information en Égypte et en Syrie (al-Šām). Al-Ṣafadī est le grand biographe de l'époque baḥrite et s'appuie sur beaucoup sur les livres d'histoire bien qu'il ne soit pas un historien à proprement parler. Quant à al-ʿUmarī, socialisé dans le milieu de « l'école » damascène, sa carrière de haut fonctionnaire à la cour mamelouke en ferait davantage un historien cairote. Il ne coupa cependant jamais les liens avec ses amitiés syriennes.

Le « séjour égyptien » dans l'historiographie baḥrite jusqu'à la première version d'al-ʿUmarī

D'après les historiens égyptiens

Šihāb al-Dīn Aḥmad b. ʿAbd al-Wahhāb al-Nuwayrī (m. 732/1331-32) est, à ma connaissance, le premier à avoir mentionné l'événement de 1324. Haut administrateur ayant connu une carrière honorable, il exerça d'abord à Damas et Tripoli avant de s'établir en Égypte après 712/1312-1313 quand il fut appointé contrôleur du bureau financier (*nāẓir al-dīwān*) pour les provinces orientales d'al-Daqahliyya et d'al-Murtāḥawiyya{559}. Son encyclopédie, *Nihāyat al-arab fī funūn al-adab* (Ultime connaissance des branches des belles-lettres) s'inspire d'une autre encyclopédie les *Mabāhiǧ al-fikar wa manāhiǧ al-ʿibar* (Les joies de la réflexion et les voies de la connaissance) d'al-Waṭwaṭ (638/1235-718/1318), divisée en quatre branches de savoir, auxquelles al-Nuwayrī a ajouté une cinquième branche, l'histoire, qui occupe la moitié de son œuvre{560}. Il mentionne le royaume de Ghāna{561} et ses sources pour le Bilād al-Sūdān sont déjà anciennes, s'appuyant notamment sur le *Taqwīm al-buldān* d'Abū al-Fidāʾ qui reprenait lui-même sa géographie d'Ibn Saʿīd (m. 673/1274 ou 685/1286) ainsi que sur al-Waṭwaṭ qui utilisait al-Bakrī et al-Idrīsī{562}. Joseph Cuoq n'a donc pas jugé utile de le faire figurer dans son *Recueil*, pensant qu'il n'apportait rien de neuf{563}.

Organisée en sections régionales ou dynastiques, son histoire offre un panorama à dimension « diplomatique » ou « géopolitique » pour les années pendant lesquelles il a lui-même vécu. Intime avec des officiels de haut rang, il a aussi eu accès à des documents d'État et a recours, pour les événements syriens, aux œuvres d'autres historiens, comme al-Birzālī et al-Ǧazarī.

Au cours de cette année [724/1324] le roi Mūsā, souverain du pays de Takrūr, arriva dans les contrées égyptiennes dans le but de faire le pèlerinage. Il se rendit dans le noble Hedjaz. Il retourna dans son pays en l'an 25 [725/1325]. Sa compagnie avait fait venir une somme considérable d'or. Ainsi il l'avait dépensée entièrement, l'avait éparpillée, l'avait échangée en partie contre des étoffes (*qumāš*) si bien qu'il eut besoin de s'endetter d'une grande somme auprès de commerçants et autres avant son voyage [vers La Mecque][564].

Écrit quelque part entre 1325 et 1331, date de la complétion de la *Nihāyat al-arab*, soit juste après l'événement, son récit ressemble peu aux suivants. En dehors des informations formelles (arrivée, départ, motif du voyage), l'accent porté sur l'or et la dimension économique du passage de Musa reflète certainement la trace orale immédiate laissée par l'événement dans la société cairote, durablement enfiévrée par cet afflux soudain de métal jaune. A priori, ce texte n'a pas fait l'objet d'emprunts par la suite. Sa teneur suggère que le séjour de 1324 fut perçu dans un premier temps comme un événement avant tout de nature économique ; il ne faut pas exclure non plus une idiosyncrasie d'al-Nuwayrī, qui fut contrôleur des finances pour différents bureaux, certainement sensible à ce coup de fouet économique.

Ibn al-Dawādārī a également livré un témoignage singulier qui n'a été cité par aucun historien mamelouk postérieur. Fils d'un très haut fonctionnaire, il eut accès à des informateurs situés au cœur du pouvoir[565]. Il complète son *Kanz al-durar wa-ǧāmiʿ al-ġurar* (Le trésor de perles et recueil des premiers temps) au plus tard en 1335 – il n'est pas vraiment possible de savoir s'il a écrit son passage sur Musa avant ou après al-Nuwayrī. Voici ce qu'il rapporte pour l'année 724/1324 :

Au cours de cette année [724/1324] arriva le roi du Takrūr aspirant à l'illustre Hedjaz. Son nom, Abū Bakr b. Mūsā. *Il s'est présenté devant les nobles stations des lieux saints de La Mecque et a baisé le sol*[566]. Il a séjourné une année dans les contrées égyptiennes avant de se rendre au Hedjaz. Il avait avec lui beaucoup d'or, et son pays est le pays qui fait pousser l'or. J'ai entendu le juge Faḫr al-Dīn, intendant de l'armée victorieuse, dire : « J'ai demandé au roi de Takrūr comment était l'apparence de la plantation d'or ? » Il a répondu : « Elle n'est pas sur notre terre, spécifique aux musulmans, mais sur la terre qui appartient aux chrétiens du Takrūr. Nous expédions [des collecteurs] et nous prélevons sur eux en vertu des droits que nous leur avons imposés. Ce sont des terres propres à la culture de l'or [qui pousse] de cette façon : il s'agit de petits fragments différents en symétrie ; certains sont semblables à des petits anneaux, d'autres à la graine de caroubier, et d'autres de cette sorte. » Le juge Faḫr al-Dīn a ajouté : « Alors je lui ai dit : "Pourquoi ne faites-vous pas la conquête de cette terre ?" Il a répondu : "Si nous les conquérions et leur prenions leur terre, rien ne pousserait. Nous l'avons déjà fait par des routes nombreuses mais nous n'y avons jamais rien vu et quand elle leur revenait elle repoussait comme à son habitude". » Cette chose est une des plus étonnantes qui soit. Peut-être est-ce ainsi à cause de l'accroissement de l'oppression des chrétiens. Ensuite le roi du Takrūr et ses compagnons achetèrent au Caire et en Égypte toute sorte de choses. On pensait que leur argent était inépuisable. Quand ils furent consumés par les achats et qu'ils trouvèrent que la variété des produits

offerts par ces contrées était sans limite, apercevant chaque jour une chose meilleure que l'autre, ils épuisèrent l'or qu'ils avaient avec eux. Ils eurent besoin d'emprunter. Alors parmi les gens, les plus avides leur en prêtèrent dans l'espoir d'en tirer un grand profit à leur retour. Mais tout ce qu'ils avaient prêté fut perdu pour leurs possesseurs et ils n'en tirèrent rien. Dans cette foule se trouvait notre compagnon le cheikh et imam Šams al-Dīn b. Tāzmart al-Maġribī qui leur prêta de l'or d'un bel aspect et il ne lui revint rien. Puis ce peuple fut stupéfait de ces contrées, de l'étendue de ce qu'il s'y trouvait et de comment ils avaient épuisé leurs richesses sans avoir rempli leurs objectifs d'achat. [Ils s'étaient ruinés] à tel point qu'ils devinrent nécessiteux et revinrent pour vendre ce qu'ils avaient acheté pour la moitié de sa valeur. Les gens tirèrent de grands profits à leurs dépens, mais Dieu sait le mieux [ce qu'il en est]. Notre maître le sultan fut très généreux à leur égard. Il revêtit le roi d'une robe d'honneur (*ḫil'a*), pour sa part, tandis que de son côté le calife lui accorda un diplôme d'investiture (*taqlīd*). Il lui imposa de faire le prêche de la prière dans son pays au nom de notre maître le sultan et de la même manière de battre monnaie en son nom. Aucun souverain d'Égypte ne lui imposa telle condition si ce n'est notre maître le sultan, que sa victoire soit puissante{567}.

Le récit, fort détaillé, donne l'identité de certains de ses informateurs et il est indéniable qu'Ibn al-Dawādārī est bien renseigné. De nouvelles unités narratives apparaissent (rencontre entre dirigeants, sujétion symbolique du Mālī) et d'autres sont développées (origine de l'or, emprunts). En outre, la dimension économique partage la trame avec les dimensions politiques et diplomatiques.

Ce texte est le seul qui mentionne la présence du calife lors de la rencontre entre les deux sultans. Depuis 1261, les califes abbassides vivaient au Caire sous la protection du sultan égyptien, conservant une fonction symbolique et de légitimation pour le pouvoir mamelouk et contribuant à faire de la ville le carrefour diplomatique de l'Islam{568}. Jusqu'à la fin de la période médiévale, les souverains sunnites s'y sont rendus pour obtenir un diplôme d'investiture du calife afin d'être reconnus comme les dignes représentants de l'islam dans leur partie du monde{569}. Il y a lieu de se demander si Mansa Musa avait intégré aux objectifs de son voyage l'obtention d'une telle investiture du calife. Les sultans égyptiens n'accordaient pas facilement une audience avec le calife. Elle devait être négociée en amont et probablement monnayée par l'entremise de cadeaux somptueux. Dans l'économie du récit d'Ibn al-Dawādārī, la contrepartie semble avoir été une sorte d'allégeance du Mālī envers le sultanat égyptien à travers deux symboles régaliens forts de l'époque, la *ḫuṭba* (prêche du vendredi) au nom du sultan égyptien et la frappe de monnaie en son nom.

Cette sujétion du Mālī a tout de la fabrication. Dans ses observations sur le *Kanz al-durar*, Donald P. Little a remarqué que l'historien s'est servi de sa chronique pour se constituer un statut et une place dans la bonne société mamelouke, l'affublant même du surnom de « *name dropper*{570} ». Peut-être

dresse-t-il un portrait excessivement favorable du sultan égyptien lors de sa rencontre avec Mansa Musa afin de s'attirer ses bonnes grâces, se faisant historiographe du sultan. Cette apologétique du pouvoir était recevable dans le milieu pour lequel écrivait Ibn al-Dawādārī, mais le récit en lui-même est irrecevable pour l'histoire, sachant que Musa était en représentation devant les personnages les plus puissants de sa cour qui l'accompagnaient et qu'il mettait lui-même en scène la grandeur de son sultanat.

Les populations extractrices de l'or ouest-africain sont qualifiées ici de chrétiennes alors que l'ensemble du corpus médiéval les désigne plutôt comme païennes (« infidèles »). Ibn al-Dawādārī se sert de ce récit situant l'action au Sahel occidental pour généraliser au monde islamique une « oppression des chrétiens ». Le passage renvoie sans doute en réalité au contexte égyptien, suite aux grandes persécutions anti-coptes de 1321, accusés de faire des conversions de façade à l'islam afin d'occuper de très hautes fonctions à la place des musulmans. Les années 1320 furent marquées par un sentiment anti-chrétien assez fort dans l'élite musulmane gravitant autour de la cour, comme on le voit plus en détail dans l'œuvre d'al-ʿUmarī[571].

Notons enfin que l'aspect économique s'inscrit dans ce portrait globalement défavorable aux gens du Mālī, qui n'auraient pas honoré leurs dettes et dont l'entreprise commerciale aurait tourné à la catastrophe.

D'après l'« école damascène »

En l'état des connaissances, les trois premiers grands historiens syriens de la période, Abū al-Fidāʾ, al-Birzālī et al-Ǧazarī[572] n'ont pas évoqué le « séjour égyptien » pour l'année 724/1324. En revanche, il est présent chez l'historien et théologien chafiite Šams al-Dīn al-Ḏahabī (673/1274-748/1348), figure de proue des savants damascènes, qui achève probablement l'*addendum* de l'abrégé de son œuvre principale, *Duwal al-Islām*, en 740/1339-1340[573] :

> Année 724. Le roi du Takrūr Mūsā b. Abī Bakr[574] arriva pour le pèlerinage avec une foule nombreuse. Il offrit au sultan 40 000 dinars. Alors celui-ci lui offrit une robe d'honneur noire (*ḫilʿa sūdāʾ*), une épée en or (*sayf muḏahhab*) et un cheval gris avec une couverture (*zunnārī*) en satin (*aṭlas*[575]). Il entra ainsi à l'audience publique (*ḫidma*) du sultan. C'est un jurisconsulte malikite[576].

Le cadeau de Musa à al-Nāṣir Muḥammad fait son apparition. La syntaxe d'al-Ḏahabī établit une relation de causalité dans l'enchaînement des événements : le cadeau du sultan du Mālī suscite une réciprocité de son homologue via des présents honorifiques, ce qui entraîne sa présence à l'audience publique. L'envoi de cadeaux de la part d'un dignitaire en visite

au Caire était escompté par le pouvoir égyptien pour marquer le début de la séquence diplomatique. Un cadeau somptuaire était attendu, et la cour mamelouke devait y répondre de manière équivalente voire supérieure, conformément à sa prétention à être la première puissance de l'Islam{577}. 40 000 dinars était une somme considérable pour l'époque dans une Égypte qui manquait d'or{578}. La lecture de la réponse égyptienne révèle soit un geste insuffisant, soit un récit incomplet.

La mention de la ḫ*idma* introduit le point nodal du séjour égyptien. Dans ce contexte politique, le mot désigne l'audience publique ordinaire de la cour sultanienne accompagnée d'une parade militaire{579}. Ce que ne dit pas al-Ḏahabī c'est que le protocole voulait qu'à cette occasion, le visiteur de la citadelle se prosterne devant le sultan égyptien et embrasse le sol. La concision de la phrase laisse penser que la rencontre s'est déroulée selon l'étiquette.

Éloignés de la cour, les historiens de « l'école » damascène étaient peut-être plus enclins à recevoir oralement des versions circulant à l'avantage du pouvoir. À cet égard, le cas de Musa est assez proche de celui d'un sultan rasūlide du Yémen au temps de Baybars (r. 658/1260-676/1277){580}. En tout état de cause, rien ne permet, pour l'heure, de savoir si al-Ḏahabī a emprunté ce récit au travail perdu d'un autre historien syrien.

La première version d'al-ʿUmarī

Les *Masālik* de Šihāb al-Dīn al-ʿUmarī (m. 749/1349) présentent deux versions du « séjour égyptien ». L'encyclopédie s'achève sur une histoire annalistique, sans doute la partie la moins lue de l'œuvre. Donald P. Little a classé al-ʿUmarī parmi l'« école égyptienne » parce qu'il connut une carrière de haut fonctionnaire dans la chancellerie mamelouke et passa à ce titre plusieurs années au Caire d'où il rédigea une partie de son travail. Ayant été formé à Damas où il grandit, il n'en fut pas moins un intime de plusieurs savants de « l'école damascène ». Aussi bien pendant les moments de grâce à la cour que lors de ses revers de fortune, il continua à fréquenter les madrasas et les ulémas. Son histoire est de fait une illustration des deux mondes, car ses *Masālik* présentent un grand souci pour l'histoire religieuse, à travers la biographie des grands hommes de science, spécificité des historiens syriens. Dans le dernier tome des *Masālik*, se trouve un petit paragraphe pour l'année 724/1324 :

> Le roi de Takrūr Mūsā b. Abū Bakr arriva pour le pèlerinage avec une compagnie nombreuse. Il présenta 40 000 dinars au sultan qui l'honora d'une robe d'honneur noire, d'une épée en or et d'un cheval gris avec une couverture en satin. Il entra ainsi à l'audience publique (ḫ*idma*) du sultan. C'est un jurisconsulte malikite{581}.

Le récit est une reproduction *verbatim* de celui d'al-Ḏahabī. Étant donné qu'il a peu à voir avec la seconde version, autrement plus détaillée, il est loisible de penser qu'al-ʿUmarī avait écrit son histoire annalistique avant ses *Masālik*, la reprenant en partie de son ami al-Ḏahabī, et qu'il l'intégra par la suite à son encyclopédie à la toute fin sans la retoucher.

De la seconde version d'al-ʿUmarī aux derniers historiens de la période baḥrite

La seconde version d'al-ʿUmarī : un récit total du « séjour égyptien »

On trouve dans le chapitre des *Masālik* consacré au sultanat du Mālī la première véritable enquête sur ce qu'il s'est passé en 1324. En 1328, pour la première fois de sa vie, al-ʿUmarī se rend au Caire pour accompagner son père nommé à la tête de la chancellerie, où se trouvaient des hauts fonctionnaires déjà en poste en 724/1324. Il a également accès en théorie aux archives de l'administration mamelouke (*dīwāns* et chancellerie). Toutefois, son récit s'appuie manifestement sur des entretiens oraux et les notes prises à ce moment :

> L'amīr Abū al-Ḥasan ʿAlī b. Amīr Ḥāǧib m'a rapporté qu'il s'était beaucoup entretenu avec le sultan Mūsā souverain de ce pays, quand il vint au Caire en faisant le pèlerinage et qu'il résida à la Qarāfa. Ibn Amīr Ḥāǧib était gouverneur du Caire et de la Qarāfa en ce temps-là. [...] Ibn Amīr Ḥāǧib a ajouté : « J'ai constaté que le sultan Mūsā aimait le bien et les gens vertueux. [...] Il accomplit les obligations du pèlerinage, visita [le tombeau] du prophète – Que la paix et le salut de Dieu soient sur lui. » [...] Ibn Amīr Ḥāǧib a dit : « Pendant son séjour au Caire, soit avant de se rendre au noble Hedjaz soit en en revenant, ce sultan manifesta une attitude de piété et de recueillement en Dieu Tout-Puissant comme s'il se trouvait devant Lui tant il multipliait [les invocations à] sa présence. [...] Il quitta son pays avec cent charges d'or. Il les dépensa, au cours de son pèlerinage, parmi les tribus rencontrées sur la route de son pays au Caire, puis au Caire même et ensuite entre le Caire et le noble Hedjaz à l'aller et au retour, si bien qu'il fût dans la nécessité d'emprunter au Caire. En se portant garant, il emprunta de l'argent auprès des commerçants avec un taux d'intérêt considérable en leur faveur, à tel point que pour 300 dinars ils en obtenaient 700 de gain. Plus tard, il leur en envoya une somme supérieure [à ce qu'il devait]. » [...] Lors de mon premier voyage au Caire et de mon séjour en cette ville [en 1328], j'entendais raconter l'arrivée du sultan Mūsā à l'occasion de son pèlerinage. J'ai vu les gens du Caire mentionner avec passion les larges dépenses qu'ils avaient vu faire par ces gens. J'interrogeai l'amīr Abū al-ʿAbbās Aḥmad b. al-Ḥāki, le *mihmandār*, Dieu lui fasse miséricorde, à son propos. Il rapporta ce qui transpirait chez lui : la largesse de vie, l'humanité, la bienveillance, et l'esprit religieux. Il dit : « Lorsque je sortis à sa rencontre, au nom du sultan magnifique al-Malik al-Nāṣir, il me rendit les plus insignes honneurs et me traita avec la plus belle distinction. Mais il ne s'adressa à moi qu'au moyen d'interprète, bien qu'il excellât dans la connaissance de la langue arabe. Puis, il offrit au trésor sultanien une somme [d'argent] pleine d'or minéral brut qui n'avait pas été traité et d'autres choses.

J'essayai de le faire monter à la citadelle, pour qu'il s'entretienne avec le sultan. Il m'éconduit, refusa et dit : "Moi, je suis venu pour le pèlerinage et pas pour autre chose. Je ne veux mêler mon pèlerinage à rien d'autre." Il se mit à avancer en guise de protestation contre cela toutes sortes de raisons. Je compris alors qu'il voyait cette comparution comme une diminution de prestige à cause de l'obligation de baiser la terre ou la main [du sultan]. Je persistai à essayer mais lui avançait des prétextes et s'excusait. Le protocole sultanien exigeait que je l'amène en sa présence et je n'eus de cesse [d'insister auprès] de lui jusqu'au moment où il accepta. Quand il arriva en présence de sa majesté le sultan nous lui dîmes : "Baise le sol". Alors il s'arrêta, refusa catégoriquement et ouvertement et dit : "Comment cela se pourrait-il ?" Un homme avisé de sa suite lui dit, en secret, quelques mots dont nous n'avons pas eu connaissance. Alors il s'exclama : "Je me prosterne devant Dieu qui m'a créé et donné la vie." Puis il se prosterna et se présenta au sultan, qui se leva un instant en son honneur, lui témoigna son respect et le fit asseoir à son côté. Ils eurent ensemble un long entretien, après lequel le sultan Mūsā se retira. Le sultan lui envoya plusieurs robes d'honneur complètes pour lui, ses compagnons et toute sa suite, ainsi que des chevaux sellés et bridés pour lui et les notables qui étaient avec lui. Son cadeau d'honneur était [constituée d'] une gaze sur laquelle figuraient de nombreux dessins d'animaux sauvages, à la bordure en fourrure de castor brodée de brocart sur une *mufarraǧ* alexandrine, d'un bonnet de brocart, d'agrafes d'or, d'un chèche en soie aux ornements califiens, d'un baudrier d'or incrusté de pierreries, d'un sabre damasquiné, d'un mouchoir en étoffe de soie écrue enduit d'or, d'étendards et de deux chevaux sellés et bridés, bâtés et chargés de bagages somptueux (*bi-marākib ṯaql maḥallāt*). Il continua à lui expédier des [esclaves] turcs et d'abondantes provisions durant toute la durée de son séjour. Quand vint le moment du pèlerinage, il [le sultan égyptien] lui envoya une somme considérable d'argent, des chameaux de charge et des chameaux de selle de choix avec selles complètes, dont beaucoup pour ses bagages (*marākib*). Il fit acheter pour ses compagnons et sa suite quantité de provisions. Il fit disposer pour lui des rations de fourrage sur le parcours et donna ordre aux amīrs de la caravane de le traiter avec honneur et respect. Quand il revint, j'allai à sa rencontre et je veillai à son installation. On continua à fournir du fourrage et à accommoder son séjour. Il envoya au sultan, avec sa bénédiction, des cadeaux du noble Hedjaz. Le sultan les accepta et lui envoya [en retour] des vêtements d'honneur complets pour lui et ses compagnons, ainsi que des étoffes fines et précieuses d'Alexandrie et des objets précieux. [...] Le *mihmandār* a dit : « Cet homme, a inondé Le Caire des flots de sa bienfaisance. Il n'a laissé amīr, proche du sultan ou titulaire d'un office sultanien, sans lui faire remettre une somme d'or. Les habitants du Caire ont profité de lui et de son entourage, tant par achat et vente que par don et prise, de façon incalculable. Ils dépensèrent tant d'or qu'ils en firent déprécier la valeur au Caire et rendirent son prix bon marché. » [...] Certains marchands d'Égypte et du Caire m'ont raconté ce qu'ils avaient réalisé en gains et en bénéfices sur ces gens-là. Si l'un d'entre eux achetait une chemise, ou un vêtement ou un *īzār*{582} ou toute autre chose, [il payait] cinq dinars alors que l'objet n'en valait même pas un. Leurs cœurs étaient absolument sans vice et ils étaient au comble de la quiétude. On pouvait tout faire avec eux chaque fois qu'on les entreprenait. Ils prenaient toute parole pour argent comptant. Par la suite, leurs dispositions à l'égard des gens du Caire se dégradèrent complètement quand il devint évident pour eux que ceux-ci les trompaient dans toutes les propositions et qu'ils s'empressaient d'exagérer le prix des marchandises et des effets qu'ils leur vendaient. À tel point que s'ils voient aujourd'hui le plus grand des docteurs de la science et de la religion et si on leur dit qu'il est Égyptien, ils le houspillent et pensent mal de lui, en raison de ce qu'ils ont expérimenté de déplorable dans le traitement qui a été fait de leur personne. [...] L'or avait un cours élevé au Caire jusqu'à ce qu'ils y viennent cette année-là. Le *miṯqāl* ne descendait pas au-dessous de 25 dirhams et

> restait stable la plupart du temps. Mais, de ce jour-là, sa valeur baissa et son cours s'infléchit. Ce fléchissement s'est poursuivi jusqu'à ce jour ; le *miṯqāl* ne dépasse plus 22 dirhams et [se situe] même au-dessous. Il en est ainsi depuis près de douze ans jusqu'à ce jour, à cause de la grande quantité d'or qu'ils apportèrent en Égypte et qu'ils y dépensèrent{583}.

Les dernières lignes suggèrent que ce passage, ou une partie au moins, a été écrit en 1336. Douze ans plus tard, « le séjour égyptien » faisait toujours événement à cause de l'afflux d'or. Terence Walz, en s'appuyant sur les données disponibles sur les charges des dromadaires dans les caravanes, estime que cent charges représentaient 12,2 tonnes d'or{584} – chiffre qui fait toujours consensus aujourd'hui. La dépense en or de Musa et sa suite relève de deux pratiques imbriquées, l'une commerciale et l'autre politique{585}. Les informateurs principaux d'al-ʿUmarī avaient tous les deux des fonctions qui avaient fait d'eux les principaux interlocuteurs de Musa pendant son séjour. Le *mihmandār* avait la charge de recevoir et d'entretenir les dignitaires étrangers, tandis que l'amīr de la Qarāfa devait gérer la nécropole, véritable ville dans la ville. La précision du lieu de séjour ouvre sur l'histoire ouest-africaine de la ville du Caire. Certes, cet immense espace situé au sud de la ville et au sud-ouest de la citadelle permettait au pouvoir de garder un œil sur une caravane d'au moins douze mille âmes dont de nombreux soldats en armes. Mais la Qarāfa était à ce moment-là le lieu de vie d'une communauté ouest-africaine musulmane florissante, et le lieu d'inhumation de saints ouest-africains portant la nisba al-Takrūrī (originaire du Takrūr){586}.

Le pèlerinage de Musa fut donc bien également une opération marchande. Les marchés de la ville étaient réputés dans tout l'Islam, faisant de la capitale mamelouke un centre économique attrayant. Il ne faut pas prendre nécessairement au pied de la lettre les récits montrant les gens de Mālī comme des proies faciles : acheter de gros volumes de marchandises en apparence à perte, et constituer des stocks, pour les revendre plus cher dans sur son propre marché intérieur étaient une pratique courante. De plus, contracter de gros emprunts auprès des très grands marchands égyptiens, les obligeant pour la majorité à se rendre ensuite au Mālī pour recouvrer leur dette, était une bonne manière de s'assurer de faire venir des caravanes égyptiennes au sud du Sahara{587}.

Al-ʿUmarī restitue admirablement toute la séquence de la rencontre sultanienne qui commence bien en amont. Les mesures dilatoires de Musa pour ne pas monter à la citadelle sont interprétées comme un prétexte masquant le fait que le sultan du Mālī veut à tout prix éviter d'avoir à se prosterner. Il est tout à fait possible de le voir aussi comme un moment de négociation, ainsi que les allers et retours du *mihmandār* entre la Qarāfa et la

citadelle le font penser. Les deux sultans étaient chacun dépositaires d'une étiquette où le témoignage de respect à leur égard était extrêmement pompeux et codifié. Il devait être inconcevable pour Musa de se soumettre devant les grands de sa suite à un rituel d'hommage qui ressemblait à celui qu'il était lui-même habitué à recevoir quotidiennement. La rencontre avec le calife fut peut-être une motivation déterminante pour convaincre Musa de négocier une sortie par le haut en se prosternant théâtralement devant la cour égyptienne au nom de Dieu. On voit en tout cas que parmi les cadeaux qu'il reçut certains portaient des ornements califiens. La réciproque aux cadeaux de 40 000 dinars est chez al-ʿUmarī d'une tout autre dimension. En dehors des présents personnels, c'est en effet une « formule pèlerinage tout compris » qu'al-Nāṣir Muḥammad offre à la caravane du Mālī, une contrepartie bien plus munificente et conforme à son statut{588}. La relation qui s'établit entre les deux sultans présente les avatars de la ṣu*ḥba*, la relation de compagnonnage. Cette version est donc l'histoire d'une aventure diplomatique couronnée de succès.

Les *Masālik* sont un tournant dans l'histoire du « séjour égyptien », qui sort de la sécheresse narrative du genre annalistique. Comment cette version fut-elle reçue par l'historiographie mamelouke par la suite ? Sans gâcher complètement le suspense, on peut déjà dire que, de manière un peu contre-intuitive, son influence fut moins prégnante sur les historiens de sa génération que sur les historiens postérieurs.

Les derniers historiens de l'époque baḥrite

De la même génération qu'al-ʿUmarī et al-Ḏahabī, le littérateur et cadi syrien, Zayn al-Dīn ʿUmar Ibn al-Wardī (m. 749/1348-49) a produit une *Tatimmat al-muḫtaṣar fī aḫbār al-bašar* (Complétion de l'abrégé de l'histoire de l'humanité) qui prend la suite du *Muḫtaṣar* d'Abū al-Fidāʾ, en ajoutant dix-huit nouvelles années. Abū al-Fidāʾ n'avait pas fait mention du « séjour égyptien » pour l'année 724/1324, ce qui n'est pas le cas d'Ibn al-Wardī, qui complète l'histoire de son prédécesseur et en comble les lacunes flagrantes :

> Pendant le mois de *raǧab* le roi Šaraf al-Dīn Mūsā b. Abī Bakr, roi du Takrūr, arriva pour le pèlerinage. Sa compagnie comptait plus de 10 000 Takrūrī. Son royaume (*mamlaka*) est vaste. On dit que son étendue est de trois années [de marche]. Il tient en son pouvoir quatorze rois. Il se présenta devant le sultan pour lui baiser la main. Mais il lui ordonna d'embrasser le sol, ce qu'il refusa. Alors il le contraignit, malgré sa répugnance, à faire cela, et il ne lui fut pas permis de tenir séance [avec le sultan mamelouk]. Il envoya au sultan environ 40 000 dinars et aux gens 10 000 dinars. Lorsqu'il sortit de chez le sultan on lui présenta un cheval gris et on le revêtit d'une robe d'honneur somptueuse. Le sultan fit préparer pour lui de nombreux dromadaires et des effets nécessaires au pèlerinage en quantité. Le vice-sultan (*nāʾib al-sulṭanat*) fit de même. Il séjourna à la Qarāfa supérieure

(*al-kubrā*)[589].

Pour la première fois, Mansa Musa est affublé d'un *laqab*, nom ici de prestige, Šaraf al-Dīn (« dignité de la religion »), le mois de l'arrivée est précisé, ainsi que le secteur de la Qarāfa. La dimension marchande est en outre évacuée pour ne retenir que l'aspect diplomatique[590]. La séquence de la « rencontre sultanienne » présente une version radicalement différente d'al-ʿUmarī : Mansa Musa subit l'étiquette par la contrainte et est humilié. Suit la scène de l'échange de cadeaux qui reprend celle d'al-Ḏahabī, mais qui a lieu ici après la rencontre. Ibn al-Wardī ajoute un autre cadeau de 10 000 dinars adressé aux gens (*nās*), c'est-à-dire ici l'élite des amīrs mamelouks[591]. La contrepartie au cadeau est développée suggérant que l'incident diplomatique n'a pas trop porté à conséquence.

Il est bien malaisé de faire sens de cette version. Les *Masālik* ne circulaient a priori pas encore au moment où Ibn al-Wardī écrivait. Le texte d'al-Ḏahabī sous-entendait que Musa s'était soumis à la ḫ*idma*. L'école « damascène » avait peut-être perçu l'événement par le biais d'informateurs qui en avaient eux-mêmes eu une restitution orale sommaire. Après tout, sans l'explication d'al-ʿUmarī qui fait sourdre l'hypothèse d'une mise en scène négociée, du point de vue formel de l'action, Musa avait d'abord refusé avant de se prosterner après un moment de flottement. Une relation oralement simplifiée de la rencontre circulait peut-être à ce moment-là en Syrie, à la fin des années 1340, quand Ibn al-Wardī achève sa *Tatimmat*, lui qui était resté a priori toute sa vie en Syrie et n'avait pas pu interroger des personnalités de haut rang liée à l'événement.

Le dernier historien de l'« école damascène » qui nous concerne est ʿImād al-Dīn Ismāʿīl b. ʿUmar Ibn Kaṯīr (701/1301-2–775/1373-74), auteur prolifique et l'un des plus célèbre traditionniste de son temps qui fit une belle carrière à Damas, détenant à partir de 1366 une chaire d'exégèse coranique à la mosquée des Umayyades[592]. Son histoire, *al-Bidāya wa al-nihāya fī al-tārīḫ* (Le début et la fin de l'histoire), connut une belle postérité. Achevée peu après 1366, *al-Bidāya*, couvre l'histoire de l'Islam des origines à l'époque de l'auteur :

> Au cours de cette année [724] le roi du Takrūr arriva au Caire en raison du pèlerinage le 25 *raǧab*. Il établit son camp à la Qarāfa. Il avait avec lui des Maghrébins et des serviteurs au nombre de 20 000 environ. Il avait également avec lui de l'or en quantité dans la mesure où le prix de l'or descendit de deux dirhams. On l'appelle al-Malik al-Ašraf Mūsā b. Abū Bakr. Il est jeune et de bel aspect. Il a un vaste royaume long de trois ans de marche et sous ses ordres se trouvent les domaines de 24 rois. Il a sous ses ordres le peuple et les militaires. Quand il est entré à la citadelle de la montagne pour saluer le sultan, on lui ordonna d'embrasser le sol. Il refusa cela. Alors le sultan le contraignit[593] à [faire] cela et il ne lui

fut pas possible de s'asseoir [à ses côtés] aussi longtemps qu'il se trouvait en sa présence. Une fois sorti, on lui présenta ainsi un cheval gris recouvert d'une couverture de satin rouge et on fit préparer pour lui des chameaux et de nombreux effets conformes à sa stature. Il envoya au sultan de nombreux cadeaux d'une somme de 40 000 dinars et au vice-sultan environ 10 000 dinars et de nombreux trésors{594}.

Ce texte est assez proche de celui d'Ibn al-Wardī. Ibn Kaṯīr donne pour la première fois un jour précis pour l'arrivée de la caravane au Caire, le 25 *raǧab* 724/26 juillet 1324. L'estimation d'individus dans la caravane est doublée, montant à 20 000 personnes. Il est possible que des caravanes maghrébines se soient greffées sur la route à celle du Mālī, ce qui expliquerait la précision et la divergence. En outre, le *laqab* s'est transformé en al-Malik al-Ašraf (le roi le plus insigne), qui a plutôt une connotation diplomatique, conférant un statut important au sultan{595}. Ce portrait laudatif renforce surtout le pouvoir du sultan égyptien, lequel impose son étiquette sur un souverain très puissant. Le reste montre une certaine standardisation narrative de l'événement dans « l'école damascène », malgré une absence de consensus sur la trame précise de la séquence. Chez Ibn Kaṯīr, on a l'impression que les cadeaux d'honneur interviennent pour rattraper le ratage diplomatique, et qu'une fois sorti, Musa fut honoré, entraînant l'envoi de son présent en or. La dimension économique fait un retour sommaire, donnant une estimation de la chute du cours de l'or sensiblement différente d'al-ʿUmarī.

À la fin de la période baḥrite, on retrouve une rapide mention du séjour égyptien dans le *Naṯr al-ǧumān fī tarāǧim al-ʿayān* (L'agencement des perles concernant les biographiques des grands hommes), chronique de l'historien égyptien Aḥmad Abū al-ʿAbbās al-Fayyūmī al-Muqrī, dont on sait peu de choses – si ce n'est qu'il était toujours vivant et actif en 766/1364-1365 et qu'il s'était établi à Hama en Syrie{596}. Son texte est une reprise des premières versions égyptiennes :

Pendant cette année-là, arriva dans les territoires égyptiens le roi Mūsā, souverain du pays du Takrūr, dans l'intention de faire le pèlerinage. Il se rendit au noble Hedjaz et retourna dans son pays en 725. Sa compagnie avait apporté une somme énorme d'or. Elle la dépensa entièrement, la dispersa, l'échangeant en partie contre des étoffes. Il eut besoin d'emprunter et s'endetta d'une grande somme auprès des commerçants et d'autres qu'eux avant son voyage{597}.

Deux auteurs « inclassables » de la fin de la période baḥrite

Ṣalāḥ al-Dīn Ḫalīl b. Aybak al-Ṣafadī (696/1297-764/1363) est considéré comme le principal biographe de son temps. Il fut secrétaire à la chancellerie de Damas à partir de 1331, de celle du Caire dix ans plus tard, avant de devenir chef de la chancellerie (*kātib al-sirr*) d'Alep à partir de 1358. Il noua

des amitiés étroites avec al-Ḏahabī, al-ʿUmarī, pour lequel il avait une immense admiration, et Taqī al-Dīn al-Subkī (m. 756/1355)[598]. Il conjugua une vie de haut fonctionnaire avec une activité scripturaire frénétique : il aurait composé plus de trois cents ouvrages. Les plus connus sont ses dictionnaires biographiques : le *Wāfī bi-al-wafayāt* (Complément au *Wafayāt*), œuvre monumentale en vingt-neuf volumes se présentant comme un complément aux *Wafayāt* d'Ibn Ḫallikān (m. 1282), offre au lecteur près de 5 500 biographies des plus grands personnages de l'Islam depuis ses origines ; et les *Aʿyān al-ʿaṣr wa aʿwān al-naṣr* (Principaux personnages du temps et auxiliaires de la victoire [de Dieu]), plus modestes, qui contiennent les biographies des plus éminentes personnalités de l'époque. Ces deux œuvres auraient été complétées avant fin 758/1357 et corrigées et augmentées jusqu'en 762/1360-1361[599].

Al-Ṣafadī appartient à la même génération des savants de « l'école damascène » et partageait leur cercle de sociabilité. Les histoires annalistiques furent un matériau essentiel de son travail biographique. Les *Aʿyān* renferment une biographie de Mansa Musa, inscrivant symboliquement le sultan au registre des grands hommes de l'Islam du VIIIe/XIVe siècle. En fait, la notice n'est pas tant une biographie qu'un énième paragraphe sur le « séjour égyptien ».

> Mūsā b. Abī Bakr Šaraf al-Dīn roi du Takrūr
> Il arriva dans les contrées égyptiennes le 1er *raǧab* 724 en raison du pèlerinage. Sa compagnie était une foule nombreuse. Il séjourna à la Qarāfa supérieure. Il demanda l'autorisation de monter à la citadelle pour baiser la main du sultan. Celui-ci l'en autorisa et il gravit donc [la colline] avec une troupe peu nombreuse. Lorsqu'il arriva, on lui ordonna de baiser le sol, ce qu'il refusa. Mais on l'obligea. Il dut s'exécuter contre son gré et il ne lui fut pas possible de s'asseoir [pour tenir séance]. Lorsqu'il sortit et qu'il arriva à la porte de la forteresse, on lui présenta un cheval gris avec une couverture (*zunnārī*) en satin jaune. Après cela, le sultan lui offrit une robe d'honneur sublime et lui ordonna de monter sur le cheval. Il fit parvenir au sultan environ 40 000 dinars et à peu près 10 000 dinars au vice-sultan (*nāʾib al-sulṭana*). Le sultan fit préparer pour lui en grande proportion des dromadaires, chamelles et effets du pèlerinage. Le vice-sultan en fit autant. Il [Mansa Mūsā] était jeune, beau d'aspect et joli de visage. Il avait un désir ardent pour les *ʿulamāʾ* et était un jurisconsulte de l'école malikite. On estime que 10 000 mille Takrūrī se trouvaient avec lui. Beaucoup d'or vint avec eux à tel point que [le cours de] l'or descendit de deux dirhams pendant cette période. Les gens firent des profits considérables grâce à eux. On mentionne qu'il tient en son pouvoir quatorze rois et que l'étendue de ses possessions est de trois années [de marche]. Le cheikh Šams al-Dīn b. al-Akafānī, que Dieu Très-Haut lui fasse miséricorde, m'a dit de lui [qu'il avait] un grand pouvoir (*riʾāsa*), qu'il était arrivé chez lui avec une grande somme en or. Il a ajouté que celui qui entrait en sa présence devait le saluer ainsi : [il fallait] poser son turban, découvrir sa tête et se l'asperger en prenant la cendre qui se trouvait étendue là[600].

Très proche de ceux d'Ibn al-Wardī et Ibn Kaṯīr, le récit d'al-Ṣafadī

sollicite peut-être des informateurs oraux, ce qui expliquerait les nouveautés. La date arrivée de la caravane est avancée au 1er *raǧab* 724/24 juin 1324. Dans un retournement complet, c'est Musa qui demande la permission de monter à la citadelle pour embrasser la main du sultan. La séquence suit ensuite la version de « l'école damascène » de manière détaillée, ce qui laisse penser qu'Ibn Kaṯīr a pu emprunter sa version à al-Ṣafadī en l'abrégeant. Le cadeau de 10 000 dinars est cette fois pour le vice-sultan seul. En outre, la description physique et morale de Musa est réduite au minimum, soulignant l'attachement du sultan à l'islam.

Le rituel d'hommage au mansa est tiré d'une source orale, mais on le trouvait déjà chez al-ʿUmarī. Pourtant, al-Ṣafadī ne semble pas s'appuyer sur ce dernier, réalité assez déstabilisante sachant que, d'une part, ils étaient amis intimes (une correspondance épistolaire avait gardé le lien entre eux malgré les distances), et que, d'autre part, le biographe écrivit environ dix ans après la disparition de son ami en 749/1349, ce qui lui a laissé le temps de lire les *Masālik*. Malgré son profil intellectuel singulier, al-Ṣafadī choisit de se conformer, pour le « séjour égyptien », au récit de « l'école damascène », hermétique aux écrits historiques cairotes.

Badr al-Dīn Abū Muḥammad al-Ḥasan b. ʿUmar al-Dimašqī, Ibn Ḥabīb al-Ḥalabī al-Šāfiʿī (710/1310-779/1377) était un savant, juriste, historien et poète aleppin né à Damas, qui voyagea beaucoup dans le domaine mamelouk et travailla comme secrétaire de chancellerie à Alep{601}. Sa production littéraire, versifiée ou en prose rimée (*saǧʿ*), fut abondante, mais seule une petite partie de son œuvre a survécu. Son ouvrage le plus célèbre est une histoire en prose rimée du sultanat mamelouk, de ses débuts à l'époque de l'auteur (648/1250-777/1376), la *Durrat al-aslāk fī dawlat al-Atrāk* (La perle des colliers concernant la dynastie des Turcs). Il a aussi composé un autre ouvrage historique, probablement en premier, la *Taḏkirat al-nabīh fī ayyām al-Manṣūr wa-banīh* (La réminiscence du distingué concernant le règne d'al-Manṣūr et de ses descendants), consacré à la dynastie baḥrite des qalāwūnides et qui finit avec l'année 770/1369.

Son histoire a parfois fait l'objet de jugements très sévères chez certains historiens mamelouks postérieurs{602}. Littérateur et poète, Ibn Ḥabīb al-Ḥalabī accordait autant d'importance au style qu'au récit, à la forme qu'au fond. Néanmoins, les deux textes du « séjour égyptien » qu'il a laissés font montre d'un réel travail d'historien, faisant le tri parmi les versions égyptiennes et syriennes, tout en apportant ses propres variantes. Le premier extrait, le plus long, est tiré de sa *Durrat al-aslāk*, le second, abrégé du premier, de sa *Tatkirat al-nabīh* :

Au cours de cette année [724] le roi Mūsā b. Abī Bakr souverain de Takrūr arriva dans les contrées égyptiennes avec l'intention de faire le pèlerinage dans la maison sacrée de Dieu et de visiter la sépulture de Son prophète spécialement digne d'honneur et de respect. Il est jeune, brun foncé, joli de visage et agréable à regarder, *faqīh* de l'école malikite. Il marche d'un pas nonchalant entre ses soldats avec les plus fiers des habits et la plus fière des montures. Sa compagnie, formée de ses sujets, comptait plus de 10 000 personnes, des trésors et des joyaux qui éblouissaient le regard par leur beauté et leur splendeur. On raconte que l'étendue de son royaume est d'une longueur de trois ans de marche et qu'il a en son pouvoir quatorze souverains, dont des rois et des gouverneurs. Il se présenta devant le sultan Muḥammad b. Qalāwūn après lui avoir offert de l'or pour un montant d'environ 50 000 dinars et des cadeaux de son pays, ce qui était pour lui le plus insigne des honneurs. Le sultan l'honora (*akramahu*), lui accorda du temps (*aǧǧalahu*), s'entretint avec lui (*taḥaddaṯa maʿahu*), devint familier avec lui (*annasahu*), lui fit témoignage de sa considération (*šarrafahu*) en le revêtant d'une robe d'honneur sublime et le combla d'un cheval, de chameaux, et de nombreux effets pour le pèlerinage, se montrant très libéral dans ses dons. Il l'installa à la Qarāfa inférieure, et continua ses bienfaits envers lui, montrant une grande munificence. Les faveurs et la générosité du sultan restèrent entières jusqu'à ce qu'il chemine du côté de son objectif porté par le salut{603}.

En cette année-là, le roi Mūsā b. Abī Bakr souverain du Takrūr arriva dans les contrées égyptiennes avec pour objectif de faire le pèlerinage. Sa compagnie comptait plus de 10 000 Takrūrī. On mentionne que l'étendue de son royaume (*mamlaka*) est de trois années [de marche] et qu'il tient en son pouvoir quatorze rois. Il se présenta devant le sultan. Celui-ci l'honora, lui fit des présents, prescrivit pour lui des chevaux, des dromadaires et des choses nombreuses pour les effets du pèlerinage. Il séjourna à la Qarāfa inférieure. Il présenta un trésor en or de quasiment 50 000 dinars. Il était jeune, beau d'aspect, joli de visage et était un jurisconsulte de l'école malikite{604}.

On le voit, la plume Ibn Ḥabīb al-Ḥalabī offre une dimension littéraire plus marquée. Si dans la forme le texte colle davantage à la version de « l'école damascène » – la dimension commerciale étant évacuée au profit de l'aspect diplomatique et religieux –, sur le fond, la restitution de la « rencontre sultanienne » s'inspire à l'évidence fidèlement d'al-ʿUmarī. L'aspect contraignant de la rencontre sultanienne, cristallisé autour de la prosternation, a disparu au profit d'une figure de style, la gradation (*tadrīǧ*), qui insiste sur un rapprochement crescendo entre les deux sultans. L'emphase est aussi utilisée par Ibn Ḥabīb al-Ḥalabī, qui multiplie les adjectifs autour des champs lexicaux de la splendeur, de la beauté et de la magnificence. Ce portrait laudatif de Mansa Musa, adossé au succès diplomatique, présente ainsi une histoire extrêmement équilibrée voire idéalisée de l'événement, aucun sultan n'essayant de prendre le pas sur le second.

Les douze récits présentés dans cette partie s'accordent au moins sur une chose : le « séjour égyptien » de Mansa Musa fut l'événement de l'année 724/1324. Pour le reste, que l'on se situe aussitôt après l'événement ou plus d'une décennie après, au Caire ou à Damas, la réception n'est pas la même.

Les historiens égyptiens retiennent d'abord les conséquences économiques du passage de la caravane du Mālī, avant de laisser une plus grande place à l'épisode diplomatique. Leurs récits, à l'intertextualité moins marquée, rappellent l'autonomie des histoires écrites depuis le Caire à ce moment-là. De son côté, « l'école damascène » fait preuve d'une intertextualité constante et locale, ce qui témoigne de sa spécificité. Cela n'empêche pas les récits d'être personnalisés par les idiosyncrasies des historiens qui les conçoivent.

La seconde version d'al-ʿUmarī se démarque par son travail d'enquête et son questionnaire. Elle ne représente pourtant pas immédiatement un tournant. La raison en est qu'après lui, les historiens s'emparant de la question sont damascènes : ils n'ont donc pas lu les *Masālik*, rédigés sans doute principalement au Caire – bien qu'il soit probable, quoique non vérifié, qu'al-ʿUmarī les ait emportés avec lui à Damas à la fin de sa vie. Seul Ibn Ḥabīb semble y avoir eu accès. L'événement survit d'abord dans l'oralité, les historiens résidant dans la société l'ayant vécu peuvent donc le saisir immédiatement ou trouver facilement des témoins (officiels, marchands). L'éloignement du Caire favorise d'emblée une transmission livresque de l'événement, enrichie d'une dimension orale moins fiable. Le récit d'al-ʿUmarī ferme la collecte orale de l'événement par recoupement des témoignages, ouvrant le chemin à une diffusion davantage compilatrice aussi du côté égyptien.

Le « séjour égyptien » dans l'historiographie mamelouke circassienne (1382-1517)

Quand al-Nāṣir Muḥammad meurt en 1341, Ibn Kaṯīr et al-Muqrī sont les derniers historiens contemporains de son pouvoir{605}. En novembre 1382, après des années de trouble, le grand amīr Barqūq dépose le dernier sultan de la maison qalāwūnide, al-Sāliḥ Ḥaǧǧī, et donne naissance à un nouveau temps du pouvoir mamelouk, appelé période circassienne (1382-1517){606}. L'historiographie mamelouke évolue. Les histoires annalistiques universelles sont moins la norme et on voit apparaître des chroniques davantage construites autour de cette époque ; les genres se diversifient avec l'apparition de monographies thématiques, comme celles sur le pèlerinage ou l'histoire urbaine du Caire d'al-Maqrīzī. Par ailleurs, les historiens syriens sortent du champ de notre étude : la génération de « l'école damascène » disparaît en grande partie pendant les épidémies de peste, qui touchent durement la Syrie à intervalles réguliers à partir de 1348 et déstabilisent la

société ; par la suite, les historiens syriens sont moins nombreux. Parmi ceux dont l'œuvre fut jugée importante, notamment Aḥmad b. Ḥiǧǧī b. Mūsā al-Ḥusbānī (751/1350-816/1413), Tāqī al-Dīn Ibn Qāḍī Šuhba (779/1377-851/1448) et Muḥammad b. Muḥammad Ibn Ṣaṣrā (écrit entre 799/1397 et 801/1399[607]), aucun ne fait référence au Mālī.

Les historiens de la période circassienne sont en général regroupés en trois générations successives. La première est à cheval sur les périodes baḥrite et circassienne ; ses historiens – Zayn al-Dīn Ṭāhir Ibn Badr al-Dīn b. Ḥabīb al-Ḥalabī (m. 808/1406)[608], Ṣārim al-Dīn Ibrāhīm Ibn Duqmāq (745/1349-809/1407)[609], Nāṣir al-Dīn Ibn al-Furāt (735/1335-807/1405) [610] et d'Ibn Ḫaldūn (732/1332-808/1406)[611] – ont en commun d'avoir été actifs sous Barqūq (r. 1382-1399). Sami G. Massoud justifie le fait d'avoir considéré Ibn Ḫaldūn comme un historien égyptien. Le *Kitāb al-ʿIbar* (Livre des exemples) et son introduction, la *Muqaddima*, connurent un vif succès chez les historiens égyptiens[612]. Sa théorie de l'histoire originale, proposant une analyse sociopolitique des principales dynasties de l'Islam, constitua un modèle pour décrire les événements de la société mamelouke qui dépoussiéra l'approche annalistique[613]. C'est enfin au Caire qu'il recueillit ses informations sur le sultanat du Mālī[614]. Son tropisme dynastique l'a conduit à constituer la seule liste dynastique connue des Mansas médiévaux.

Šihāb al-Dīn al-Qalqašandī (756/1355-821/1418), Badr al-Dīn al-ʿAynī (762/1361-855/1451), Taqī al-Dīn Aḥmad al-Maqrīzī (766/1364-845/1442) et le « cheikh de l'islam » Šihāb al-Dīn Ibn Ḥaǧar al-ʿAsqalānī (773/1372-852/1449) composent la deuxième génération de l'historiographie circassienne, plus jeune en moyenne d'une quarantaine d'année que la précédente. Enfin, la dernière génération est active vers la fin de la domination mamelouke sur l'Égypte, voire a connu le début de l'ère ottomane après 1517. Elle comprend Ǧamāl al-Dīn Abū al-Maḥāsin Yusūf Ibn Taġrībirdī (812/1409-874/1470)[615], Šams al-Dīn Muḥammad Al-Saḫāwī (830/1427-902/1497)[616], ʿAbd al-Bāsiṭ b. Ḫalīl al-Malaṭī (844/1440-920/1515)[617] et Muhammad b. Aḥmad Ibn Iyās (852/1448-930/1524).

Les premiers récits de l'historiographie mamelouke circassienne : le succès de la version umarienne

Ibn Ḫaldūn, de nouveaux éléments pour le séjour égyptien

Le *Kitāb al-ʿIbar* comporte une partie relative aux pèlerinages des rois du Takrūr :

> Quand Mansā Mūsā sortit du Maġrib pour le pèlerinage, il chemina par la route du Sahara et déboucha auprès des Pyramides en Égypte. Il offrit à al-Nāṣir un présent généreux. On dit qu'il s'y trouvait 50 000 dinars. Il l'installa dans un palais dans la Qarāfa supérieure dont il lui fit concession (*aqaṭ'ahu iyāhā*). Le sultan [égyptien] le rencontra dans sa salle d'audience, s'entretint avec lui, se lia d'amitié avec lui{618}, le pourvut de provisions, et lui fit remettre des chevaux et des chameaux. Il envoya auprès de lui des amīrs qui restèrent à son service jusqu'à ce qu'il ait accompli ses obligations [de pèlerin] en l'an 724. [...] Le sultan [égyptien] renouvela [lors de son retour de La Mecque] sa générosité à son égard et se montra large dans ses dons à son endroit. D'après ce que l'on dit, [Mansa Musa] avait fait préparer depuis son pays cent charges d'or brut, chaque charge pesant trois *qinṭār*. Elles furent dépensées entièrement. Il se trouva incapable de dépenser et emprunta aux marchands les plus éminents. Parmi eux, on comptait des Banū al-Kuwayk qui se trouvaient en sa compagnie. Ils lui prêtèrent 50 000 dinars. Il leur vendit alors le palais qui lui avait été donné en concession par le sultan, ce qui fut conclu en bonne et due forme. Sirāǧ al-Dīn b. al-Kuwayk envoya auprès de lui son chargé d'affaires pour qu'il récupère les sommes prêtées. Mais ce dernier mourut là-bas [au Mālī]. Sirāǧ al-Dīn le fit suivre par un autre en la personne de son fils mais celui-ci périt également là-bas. Vint alors son fils Faẖr al-Dīn Abū Ja'far avec un autre homme. Mais Mansa Musa périt avant que lui-même ne décède [Sirāǧ al-Dīn]. Ils ne purent donc rien obtenir de lui. Fin de la partie. Et Dieu Très-Haut, gloire à lui, est le plus savant{619}.

Un certain nombre d'informations absentes des versions connues de l'historiographie baḥrite sont présentées ici. La caravane serait arrivée de l'Ouest par les Pyramides, dans la province de Gizeh{620}. Si la Qarāfa inférieure avait été mentionnée auparavant, le consensus plaçait plutôt le lieu de résidence dans la Qarāfa supérieure. Ibn Ḫaldūn précise que Musa, dans le lot des contreparties à son cadeau, avait reçu un palais sous forme d'*iqṭār*, de donation foncière. La Qarāfa comptait en effet à ce moment-là un certain nombre de grandes demeures désignées sous le terme de palais (*qaṣr*). Il fut donc revendu lorsque le sultan eut besoin à nouveau de liquidités. Le voyageur marocain Ibn Baṭṭūṭā, passe pour la première fois au Caire en 1326, dans une société encore fortement marquée par le « séjour égyptien ». Il rapporte une anecdote qui permet de préciser la suite du séjour à la Qarāfa. On y retrouve le commerçant Sirāǧ al-Dīn b. al-Kuwayk :

> Il y a, en cette cité [Tombouctou] [...] le tombeau de Sirāǧ al-Dīn al-Kuwayk, un des grands commerçants d'Alexandrie. Quand le sultan Mansā Mūsā fit le pèlerinage, il campa dans un jardin appartenant à ce Sirāǧ al-Dīn à la Birkat al-Ḥabaš, à l'extérieur du Caire. C'est là que le sultan fit halte. Il eut besoin d'argent et en emprunta à Sirāǧ al-Dīn et ses amīr lui en empruntèrent aussi. [Suit l'histoire du voyage à Tombouctou pour recouvrer la dette déjà mentionné par Ibn Ḫaldūn]{621}.

Ibn Baṭṭūṭa ne précise pas s'il s'est fait raconter cette histoire (ḫ*ikāya*) à Tombouctou ou en Égypte. Ibn Ḫaldūn connaissait Ibn Baṭṭūṭa de réputation et l'a peut-être rencontré à partir de 1354 quand il s'établit à la cour de Fès auprès du sultan Abū ʿInān{622}. Il est en tout cas envisageable qu'il ait lu la

Tuḥfat al-nuẓẓār, reprenant et complétant son anecdote relative à Sirāǧ al-Dīn une fois en Égypte. L'étang des Abyssins (*birkat al-Ḥabaš*) était l'un des nombreux étangs qui existaient à l'époque dans et autour de l'agglomération du Caire{623}. Il marquait la limite sud de la Qarāfa supérieure. Ibn Ḫaldūn tirait peut-être cette nouvelle information d'un membre de la famille éminente des Banu Kuwayk, dynastie de marchands installés en Égypte depuis le XIIIe siècle{624}.

Ibn Ḫaldūn donne une autre unité de mesure de la cargaison d'or du Mālī. Un *qinṭār* pesait environ 44,47 kilos{625}. Cent charges d'or de trois *qinṭār* correspondaient donc à 13,341 tonnes d'or{626}, une estimation qui se situe donc dans le même ordre de grandeur que les 12 tonnes qui font consensus. Concernant le « séjour égyptien », en dehors des renseignements provenant de nouvelles sources qu'il ne cite pas, il est manifeste, malgré l'utilisation de la forme verbale passive impersonnelle *yuqāl* (« on dit »), qu'il s'est appuyé en partie sur la *Taḏkirat al-nabīh* d'Ibn Ḥabīb al-Ḥalabī : c'est la seule à avoir parlé d'un cadeau de 50 000 dinars d'un seul tenant, et la description de la « rencontre sultanienne » rappelle celle de l'historien aleppin (gradation, absence de la mention de la prosternation). Il reprend donc indirectement l'esprit de la version umarienne.

Al-Qalqašandī, plus qu'un épigone d'al-ʿUmarī

Al-Qalqašandī a été regardé parfois comme un simple compilateur, notamment des *Masālik* d'al-ʿUmarī{627}. Pourtant, sa contribution à la connaissance de l'histoire du Mālī est multiple. D'abord juriste, il devint à partir de 1389 secrétaire à la chancellerie du Caire{628}. Son apport à l'histoire diplomatique, à laquelle son encyclopédie donne une perspective diachronique, est notable. Dernier représentant de l'encyclopédisme mamelouk, son *Ṣubḥ al-aʿšā fī sināʿat al-inšāʾ* (La lueur matinale de l'héméralope concernant l'art de la rédaction), achevé en 1412, est pensé comme la somme finale des connaissances devant servir au secrétaire de chancellerie. Moins volumineux que les *Masālik* (quatorze volumes contre vingt-sept), il ne se contente pas de recopier sans discernement al-ʿUmarī, dont il se fait épigone, mais actualise aussi son travail.

La distance temporelle avec les événements du « séjour égyptien » fait que son souvenir avait certainement commencé à se dissiper de la mémoire collective cairote. Al-Qalqašandī fut le premier à appréhender l'événement uniquement au travers de sources écrites : il puise exclusivement dans les œuvres d'al-ʿUmarī et d'Ibn Ḫaldūn. Néanmoins, il faut rendre ici justice à l'auctorialité du dernier encyclopédiste mamelouk qui, dans son chapitre sur le Mālī, a complètement refondu la structure narrative des *Masālik*, en

apparence un peu brouillonne et qui enchaînait les thématiques parfois sans lien logique apparent[629]. En outre, al-Qalqašandī a parfois ajouté de nouvelles informations qu'il avait pu obtenir. Le texte qu'il propose collige différentes sources selon une méthode critique de sélection de l'information[630] :

> Il est dit dans *al-ʿIbar* : « Son pèlerinage eut lieu en l'an 724 sous le règne d'al-Nāṣir Muḥammad b. Qalāwūn[631]. » Il est dit dans les *Masālik al-abṣār* : « Le *mihmandār* m'a dit : "Je suis sorti au nom du sultan pour aller le rencontrer. Il me fit alors d'immenses honneurs et me traita avec le plus bel entregent. Mais il ne me parlait qu'au moyen d'un interprète bien qu'il excellât dans la langue arabe. Quand il arriva il fit cadeau au trésor sultanien d'une charge d'or brut et ne laissa aucun émir et aucun détenteur d'un office sultanien sans lui avoir envoyé de l'or. J'essayais de le faire monter à la citadelle pour un entretien avec le sultan conformément aux ordres sultaniens. Il refusait par crainte d'avoir à embrasser le sol devant le sultan. Il disait 'je suis venu pour le pèlerinage et rien d'autre' et resta catégorique jusqu'à ce qu'il finisse par consentir à cela. Quand il arriva à la cour sultanienne on lui intima d'embrasser le sol. Il s'arrêta, exprima son refus ostensiblement, et dit : 'Comment cela se peut-il ?' Un homme qui était à ses côtés lui murmura quelques paroles. Il dit alors : 'Je me prosterne devant Dieu qui m'a créé et m'a donné vie.' Il se prosterna alors et s'avança vers le sultan. Un homme qui était assis se leva pour lui et l'assit à sa place à côté du sultan. Ils parlèrent longtemps. Puis le sultan Mūsā se leva. Le sultan lui envoya, ainsi qu'à ses compagnons, une tenue d'honneur complète, et un cheval sellé et bridé. Son cadeau d'honneur était [constituée d'] une gaze sur laquelle figuraient de nombreux dessins d'animaux sauvages, brodée de petit gris de castor au brocart d'or sur une *mufarraǧ* alexandrine, d'un bonnet de brocart, d'agrafes d'or, d'un chèche en soie, d'ornements califiens, d'un baudrier d'or incrusté de pierreries, d'un sabre damasquiné, d'un mouchoir en étoffe de soie écrue enduit d'or, de deux chevaux sellés, bridés, bâtés et chargés de bagages somptueux et d'étendards. Il continua à l'abonder de cadeaux et à l'approvisionner pendant toute la durée de son séjour. Quand la période du pèlerinage arriva, il lui fit parvenir une grande somme en dirhams et des chameaux racés pleinement sellés et équipés pour son transport. À ses compagnons, il envoya des chameaux de second ordre et des provisions abondantes. Il fit disposer pour lui de l'orge de fourrage sur le chemin et ordonna à l'émir de la caravane de le traiter avec honneur et respect. Quand il revint il envoya au sultan des cadeaux du Hedjaz avec sa bénédiction et ce dernier lui envoya en retour des vêtements d'honneur complets, pour lui et ses compagnons, des trésors, des cadeaux d'étoffes alexandrines et des objets précieux. Il retourna ensuite dans son pays". » Il a aussi rapporté d'Ibn Amīr Ḥāǧib, gouverneur d'Égypte, que se trouvaient avec lui cent charges d'or qu'il a dépensé pendant son voyage jusqu'en Égypte avec les tribus qui se trouvaient sur son chemin, puis en Égypte même, puis pendant le voyage Égypte-Hedjaz à l'aller et au retour à tel point qu'il eut besoin d'emprunter. Il fit un emprunt, en se portant caution, auprès de commerçants égyptiens avec des taux d'intérêt exorbitants dans la mesure où chacun gagnait pour 800 dinars, 700 dinars de bénéfices. Il leur envoya ce qu'il leur devait après qu'il fut rentré dans son pays. Il est dit dans *al-ʿIbar* : « On dit que 12 000 servantes vêtues de tuniques de brocart portaient ses effets. »[632]

La méthode d'al-Qalqašandī prend ici forme assez clairement. Il a rassemblé en un texte ses deux sources pour proposer un récit cohérent et synthétique. On peut remarquer que le nombre de 12 000 servantes, donné

par Ibn Ḫaldūn dans un récit portant sur le voyage retour du Caire vers le Mālī, est ici agrégé à un récit sur le « séjour égyptien{633} ». Des éléments factuels sont donc mis sur le même plan sans égard forcément pour la chronologie.

La deuxième et la dernière générations de l'historiographie circassienne

Al-Maqrīzī : les pièges de la compilation

Al-Maqrīzī a laissé une œuvre incomparable sur l'Égypte à la période circassienne. Enseignant et haut administrateur au gré des revers de fortunes, sa production historique est celle qui a le mieux traversé les siècles et a été étudiée en profondeur{634}. Parmi ses trois œuvres dans lesquelles apparaît le Mālī, deux traitent du « séjour égyptien{635} ». Le premier extrait est issu de sa chronique sur les dynasties musulmanes *al-Sulūk li-maʿrifat duwal al-mulūk* (Le bon procédé pour la connaissance des dynasties des rois) :

> Au cours de cette année [724], vint Mansa Musa roi du Takrūr pour faire le pèlerinage. Il séjourna trois jours sous les Pyramides dans l'hospitalité. Il se dirigea vers les terres de la vieille ville de Miṣr le jeudi 16 *raǧab*. Il monta à la citadelle pour saluer le sultan et refusa d'embrasser le sol. Il ne fut pas contraint à cela bien qu'il lui fût impossible de tenir séance à la cour sultanienne pour préparer son pèlerinage. Ainsi il séjourna [dans la ville] et dépensa beaucoup d'or dans l'achat de servantes, de vêtements et autres produits à tel point que le dinar chuta de six dirhams{636}.

L'incipit suit la version d'Ibn Ḫaldūn qui est précisée. Après Ibn Kaṯīr (25 *raǧab*) et al-Ṣafadī (1er *raǧab*), nous disposons à présent d'une nouvelle date (16 *raǧab* 724/17 juillet 724) pour l'arrivée au Caire. L'incertitude quant à la date d'arrivée et la divergence des informateurs indiquent sans doute un temps de flottement entre l'arrivée aux Pyramides et à la Qarāfa. La prise en charge par l'État mamelouk du séjour aux pieds des Pyramides précéda l'installation dans la Qarāfa et fut certainement un moment de discussion entre officiels pour préciser les arrangements du séjour. Il s'agissait d'une pratique courante. La caravane malienne étant une caravane royale, elle avait sûrement été traitée dès le départ par les autorités égyptiennes avec la même distinction qu'une ambassade diplomatique. Le séjour auprès des Pyramides dura sûrement le temps qu'il fallut pour que les agents de l'administration fassent les allers et retours nécessaires pour organiser son installation dans la ville{637}. Il n'est jamais précisé quand Mansa Musa envoya son cadeau mais il le fit peut-être à ce moment-là, obtenant ainsi un palais et facilitant la vitesse d'installation de sa caravane.

La « rencontre sultanienne » est une version hybride de l'époque baḥrite.

En effet, si Mansa Musa refuse de se prosterner et n'y est pas contraint, il subit néanmoins les conséquences de son acte en se voyant refuser un entretien avec le sultan égyptien. Al-Maqrīzī est en outre le seul à préciser qu'un des buts de l'entretien était d'aborder la question des préparatifs au voyage vers le Hedjaz. D'autres informations montrent qu'al-Maqrīzī avait eu accès à des sources inconnues auparavant ou qu'il a pris des libertés avec la narration de l'événement, par exemple en voulant réconcilier ses sources avec des récits de son temps – ainsi de l'achat de servantes par Mansa Musa ou de la chute du cours de l'or de six dirhams (l'« école damascène » parle de deux dirhams et al-ʿUmarī de trois).

Le second texte provient de sa monographie sur les souverains-pèlerins musulmans, *al-Ḏahab al-masbūk fī ḏikr man ḥaǧǧa min al-ḫulafāʾ wa al-mulūk* (L'or fondu concernant l'évocation de ceux qui ont fait le pèlerinage parmi les califes et les rois). Plus conforme à la lecture de son temps, il semble clairement postérieur au premier :

> Mansā Mūsā souverain du Takrūr.
> Puis Mansā Mūsā fit le pèlerinage. Quand il arriva en Égypte en 724 avec des augustes présents et beaucoup d'or, le sultan al-Malik al-Nāṣir Muḥammad b. Qalāwūn envoya le *mihmandār* pour le rencontrer. Il chevaucha avec lui jusqu'à la citadelle un jeudi. Il refusa d'embrasser le sol. Il dit à l'interprète qu'il était de l'école malikite et qui ne se prosternait que devant Dieu. Le sultan lui pardonna cela, le fit approcher, l'honora, et lui demanda la raison de sa venue. Il répondit : « Je veux faire le pèlerinage. » Il ordonna au vizir de faire préparer tout ce dont il aurait besoin dans ce but. On dit qu'il est venu avec 14 000 servantes pour son service personnel. Ses compagnons témoignaient des égards à l'achat de servantes turques et éthiopiennes, de chanteuses et de vêtements. Le prix du dinar d'or tomba de six dirhams. Il présenta [au sultan] son cadeau [...] Il eut besoin [à son retour de La Mecque] d'emprunter une somme importante aux marchands. Il acheta quelques livres de jurisprudence malikite. Le sultan le gratifia de chevaux et chameaux et il voyagea vers son pays après avoir fait des aumônes considérables dans les deux villes saintes. Quand ses compagnons s'entretenaient d'une affaire avec lui, ils découvraient leurs têtes dès lors qu'ils lui adressaient la parole. C'est une coutume à eux{638}.

Le texte s'appuie une nouvelle fois fortement sur Ibn Ḫaldūn en proposant une version remaniée de la rencontre sultanienne plus proche de celle d'al-ʿUmarī, bien que la trame de la séquence soit inversée (le cadeau de Musa suit les honneurs du cadeau d'al-Malik al-Nāṣir). On sait qu'il avait acquis une collection complète des *Masālik*, possiblement entre la rédaction des deux ouvrages. De nouveaux détails portent sur les produits, l'origine et la spécialisation des servantes achetées et sur l'achat de manuscrits de jurisprudence. L'expression « on dit que » et l'inflation du nombre des servantes de Musa (par rapport au 12 000 d'Ibn Ḫaldūn) peut signifier que son travail sur texte s'appuyait peut-être aussi sur une source orale ayant été

exagérée par le temps.

Al-ʿAynī : la dispense de l'enquête

Grand rival d'al-Maqrīzī, Badr al-Dīn al-ʿAynī eut une carrière plus réussie en raison de sa maîtrise parfaite de la langue turque, en occupant des postes administratifs et d'enseignement convoités, cumulant à partir de 1442 les offices de contrôleur de marchés (*muḥtasib*), d'inspecteur des fondations pieuses (*nāẓir al-aḥbās*) et de grand cadi de l'école hanafite{639}. En revanche, sa production historique ne connut pas la même postérité. Le tome de son histoire universelle *ʿIqd al-ǧumān fī tārīḫ ahl al-zamān* (Le collier de perles concernant l'histoire des gens du temps) contenant l'année 724/1324 n'a pas encore été retrouvé. Il faut aller chercher dans un autre de ses livres d'histoire plus méconnu, *Futūḥ al-naṣr fī tārīḫ mulūk Maṣr* (Les conquêtes de la victoire concernant les rois d'Égypte) pour trouver un passage sur Mansa Musa :

> Cette année-là, le roi Mūsā, souverain du pays du Takrūr, arriva en Égypte dans le but de faire le pèlerinage. C'est un *faqīh* malikite. Il se présenta à la cérémonie publique d'hommage au sultan (*ḫidmat al-sulṭān*). Il apporta avec lui de nombreux cadeaux et trésors en or qu'il offrit au sultan. Il lui fit don de 40 000 dinars. Le sultan l'honora, se montra excellent avec lui, le revêtit d'une robe d'honneur, d'un sabre en or, d'un cheval gris (*ašhab*) recouvert d'une couverture de satin (*aṭlas*) et l'équipa pour le pèlerinage. Puis il retourna dans son pays. Énormément d'or raffiné et brut entra avec lui et son assemblée. Il fut vendu dans les territoires égyptiens. Depuis ce jour, l'or y est plus nombreux et les transactions en [monnaie d'or] ont augmenté car on le trouve dans les mains de n'importe qui parmi les gens (*aḫād al-nās*) suite à la diminution [de sa valeur] en Égypte. Cela a été rapporté par le juge, le secrétaire en chef de la chancellerie (*kātib al-sirr*), Šihāb al-Dīn Ibn Faḍl Allāh dans son livre *Mamālik al-amṣār*{640}.

Apprécié pour son travail de compilation des œuvres d'époque baḥrite et pour sa rigueur à citer ses sources et à entrer dans les détails{641}, al-ʿAynī s'en remet ici entièrement à al-ʿUmarī.

Ibn Ḥaǧar : la fin de l'intertextualité avec la période baḥrite ?

Le « cheikh de l'islam » Ibn Ḥaǧar al-ʿAsqalānī, immense savant de l'époque mamelouke dont l'œuvre est regardée comme l'une des plus importantes contributions à la science du hadith en islam, est le dernier représentant de la seconde génération de l'historiographie mamelouke circassienne. Surtout connu pour sa contribution aux sciences religieuses, il a laissé une petite œuvre historique appréciée. Son ouvrage le plus renommé est son commentaire du *Saḥīḥ* d'al-Buḫārī intitulé *Fatḥ al-bārī*, achevé le 1er *raǧab* 842/18 décembre 1438, que les sultans du monde musulman s'empressèrent de commander{642}. Sa production est extrêmement pléthorique. Ses *Durar al-kāmina fī aʿyān al-miʾa al-ṯāmina* (Les perles

cachées concernant les grands hommes du VIIIe siècle) dressent les biographies des notables morts au VIIIe/XIVe siècle. Il compléta le livre de nouvelles notices biographiques dans un style annalistique et alphabétique jusqu'en 832/1428-1429. À l'instar d'al-Ṣafadī, il a placé Mansa Musa parmi les grands hommes du VIIIe siècle de l'hégire. En tant que chercheur accompli en sciences religieuses, son histoire est très compilatrice. Cependant il applique à l'histoire une acribie issue de la méthode critique d'authentification de l'information des sciences religieuses. Comme chez al-Ṣafadī la dimension biographique de sa notice est assez pauvre, au contraire des événements du « séjour égyptien » :

> Mūsā b. Abī Bakr Sālim{643} al-Takrūrī roi du Takrūr. Il est venu pour le pèlerinage en *raǧab* 724. Il est entré chez al-Nāṣir et a refusé d'embrasser le sol. Il lui dit : « Je ne me prosterne que devant Dieu. » Le sultan lui pardonna, le fit approcher, l'honora, et se montra bienfaisant envers lui en facilitant ses préparations pour le pèlerinage. Nombreux était dans les mains des gens l'or des Takārura et le taux du dinar chuta. Il chemina dans une caravane unique. Il était craint chez son peuple, ainsi personne ne s'adressait à lui sans avoir la tête découverte. [...] Lors de son retour il emprunta à des commerçants des sommes considérables. Une compagnie de ces marchands voyagea avec lui jusque dans son pays pour recouvrer leur argent. Il vivait chastement et était religieux. Il a acheté une grande quantité de livres. On dit que la somme d'argent qu'il avait avec lui était de cent charges. Il dépensa tout sur sa route à tel point qu'il dut emprunter. Lorsqu'il retourna [chez lui], avec tout ce qu'il devait, il envoya des gratifications nombreuses à la troupe qui avait été en sa compagnie pendant le pèlerinage – parmi eux se trouvaient les Égyptiens les plus éminents – jusqu'au [retour en] Égypte. Son cadeau au sultan fut de 5 000 *miṯqāl*. Il était plein de bienveillance. Il apporta au trésor égyptien une quantité importante d'or natif non transformé. Quand il revint [au Caire depuis La Mecque] il envoya au sultan beaucoup de cadeaux du Hedjaz. Il se montra magnifique, généreux et plein de bonté envers lui ainsi que ses compagnons. Il ne laissa aucun gouverneur ou détenteur d'un office sultanien sans lui avoir fait parvenir une somme d'or{644}.

Ibn Ḥaǧar paraît avoir fusionné les deux récits d'al-Maqrīzī, s'appuyant principalement sur celui d'*al-Ḏahab al-masbūk*. La dimension économique, et notamment la question de l'or, est la plus présente, comme l'implique la spécificité des récits égyptiens sur lesquels il s'appuie. On trouve la mention de l'or brut, trait distinctif de l'or apporté par le Mālī, présente chez al-ʿUmarī puis chez Ibn Ḫaldūn. Ibn Ḥaǧar avait plus certainement lu le second, eu égard au récit de la « rencontre sultanienne » et à la mention de « cent charges d'or », spécificité du texte d'Ibn Ḫaldūn. Par la sélection qu'il opère, le « cheikh de l'islam » confirme que Mansa Musa cherchait bien à attirer les marchands égyptiens dans ses contrées. La contradiction dans les récits entre les commerçants qui avaient réussi à recouvrer leur argent et les autres s'expliquent alors par le fait que les négociants heureux étaient ceux qui avaient voyagé au Mālī.

La somme du cadeau est donnée non plus en dinar mais en *miṯqāl*. C'est peut-être dû au fait que le dinar n'était plus à ce moment-là une devise frappée mais une monnaie de compte. Ibn Ḥaǧar a pu vouloir mettre l'accent sur le poids/volume que représentait cette somme d'or{645}. 5 000 *miṯqāl* représentait théoriquement 23,15 kilos d'or, soit 5 000 dinars{646}. C'est dix fois moins que les chiffres généralement avancés, et il ne faut pas exclure qu'Ibn Ḥaǧar, qui écrit le montant en toutes lettres, ait pu commettre une erreur de lecture ou ait été victime d'une erreur de copie{647}. Le tableau des sources restant incomplet, toute conclusion est nécessairement biaisée. Les variantes et les nouveautés pouvaient aussi venir de chaînons manquants de la transmission de ce récit, comme Ibn al-Furāt ou Ibn Duqmāq. Quoi qu'il en soit, en l'état des connaissances, Ibn Ḥaǧar semble être le premier à n'avoir recours qu'à des sources de l'époque circassienne pour sa narration du « séjour égyptien ».

Ibn Iyās et la fin de l'historiographie mamelouke

La dernière génération des historiens mamelouks, loin de l'événement de 1324, l'a considéré d'une tout autre manière. Ainsi, Ibn Taġrībirdī, grand historien de la fin de l'époque circassienne n'a pas jugé utile d'en faire mention dans ses *Nuǧūm al-zāhira fī mulūk Miṣr wa al-Qāhira* (Les étoiles manifestes concernant les rois de l'Égypte et du Caire) pour l'année 724/1324{648}. Al-Saḫāwī et Ibn Ḫalīl al-Malaṭī, davantage préoccupés par les événements de la période circassienne, n'en parlent pas, pas plus qu'al-Suyūṭī, dernière grande figure intellectuelle de l'ère mamelouke. À ce moment-là, le sultanat du Mālī n'était plus et existait seulement dans les livres.

Ibn Iyās (m. 930/1524) est le dernier représentant de l'historiographie dite mamelouke. Témoin de l'effondrement du sultanat et de sa conquête par les Ottomans, il a livré un témoignage réduit à sa plus simple expression{649}. Dans ses *Badā'iʿ al-zuhūr fī waqā'iʿ al-duhūr* (Les splendeurs de l'éclat de lumière concernant les événements des temps), c'est en fait en 725/1325 que l'on trouve une notule située en général en 724/1324{650}.

> Au cours de cette année [725] arriva aux Sublimes Portes (*al-abwāb al-šarīfa*) le roi du Takrūr le dénommé Mūsā et sa compagnie. Il présenta un grand [cadeau] au sultan et quand il parut [devant lui] le sultan l'honora et le revêtit [d'une robe d'honneur]. La raison de sa venue en Égypte était qu'il voulait faire le pèlerinage. Alors il fit le pèlerinage, et revint. Ensuite il se dirigea vers son pays{651}.

La relation comporte de nombreuses ellipses typiques de ce genre de récits condensés à l'extrême. Parmi les sources identifiées des *Badā'iʿ al-zuhūr* figure al-Maqrīzī, dont la version du « séjour égyptien » autorise tout à fait à

penser qu'il a pu être ici la source d'Ibn Iyās. Toutefois, chez Iyās, si l'événement est copié par tradition historiographique, son récit, lui, ne fait plus vraiment événement.

L'examen de l'historiographie circassienne permet de relever deux grandes tendances. D'abord, l'éloignement temporel avec l'événement de 1324 n'empêche pas un enrichissement factuel substantiel par rapport à la période baḥrite, surtout grâce à Ibn Ḫaldūn et al-Maqrīzī. Ensuite, la version du chapitre dix des *Masālik* tend à s'imposer dans les écrits en raison de l'ampleur de ses détails et du crédit intellectuel acquis par al-ʿUmarī. Malgré ce phénomène, nous n'assistons pas à une standardisation et une homogénéisation des récits du « séjour égyptien ». Même dans les cas où la compilation domine se distingue toujours un acte d'auctorialité. Il en résulte que la trame ne s'est jamais vraiment fixée.

Après 1382, la mémoire de l'événement se situe au Caire, qu'elle soit orale ou livresque. L'historiographie mamelouke circassienne a lu certains historiens de l'époque baḥrite ayant traité du « séjour égyptien » ; cependant, de ce point de vue, il n'y a pas de legs de « l'école damascène ». Parallèlement, les historiens égyptiens actifs au tournant du XVe siècle ont continué à glaner de nouvelles informations. Le temps éloignant toujours plus les historiens mamelouks de 724/1324, ces derniers se sont par la suite davantage appuyés sur les écrits les plus récents.

Si, à l'époque d'Ibn Iyās, le « séjour égyptien » n'est plus l'occasion de faire rêver le lecteur avec le moment où l'or ruisselait dans les rues du Caire, il faut noter que l'âge des pèlerinages royaux médiévaux du Takrūr est réactivé une dernière fois par l'historien égyptien ʿAbd al-Qādir al-Ǧazīrī (911/1505-977/1570), auteur d'une monumentale histoire du pèlerinage se déroulant entre Le Caire et La Mecque, *al-Durar al-farāʾiḍ al-munaẓẓama fī aḫbār al-ḥaǧǧ wa-ṭarīq Makka al-muʿaẓẓama* (Les perles uniques arrangées concernant l'histoire du pèlerinage et de la route vers La Mecque la glorifiée). À l'occasion du pèlerinage du sultan du Borno Idrīs b. ʿAlī en 972/1565, dont le détail du récit rappel celui de Mansa Musa, al-Ǧazīrī compose un petit chapitre sur les pèlerinages des rois du Takrūr. Le souvenir du passage glorieux de Mansa Musa y chatoie une dernière fois{652}.

* * *

> À la manière dont son étymologie y invite, il [l'événement] est considéré comme résultat et comme commencement, comme dénouement et comme ouverture de possibles. On peut même dire que l'idée deleuzienne selon laquelle « le possible ne préexiste pas, il est créé par l'événement » tend à s'imposer, alors que l'on avait plutôt pour habitude de privilégier l'avant de l'événement. [...]

> Par ailleurs, l'intérêt renouvelé pour les phénomènes singuliers assure une nouvelle centralité à la notion d'événement. Parce que déstructurant, l'événement restructure le temps selon de nouvelles modalités. L'attention au dire, au récit, aux traces invite à valoriser cette part subjective, cette appréhension personnelle, individuée du temps{653}.

À reprendre ces textes ensemble, il ressort qu'on ne peut réduire l'historiographie mamelouke, et celle de l'Islam médiéval plus généralement, à de simples processus d'imitation, d'emprunts ou de copies comme cela a pu leur être reproché parfois. Cette reprise est la condition pour comprendre et penser la réception du séjour de Musa au Caire. Dans l'historiographie contemporaine, le travail de sélection des sources, mobilisant méthode et instinct, a vite conduit les historiens à préférer la version d'al-ʿUmarī. Nehemia Levtzion, qui publia en 1973 son *Ancient Ghana and Mali*, livre qui fit rapidement autorité, suit ainsi surtout al-ʿUmarī, mais évoque la « rencontre sultanienne » en ces termes :

> La rencontre entre les sultans soudanais et égyptien était une source d'embarras pour le Soudanais, car Mansa Musa, le plus puissant souverain du Soudan, en présence duquel les gens se prosternaient et jetaient de la poussière sur leurs têtes, fut lui-même obligé de baiser le sol devant le sultan égyptien. Cependant, à d'autres égards, Mansa Musa reçut un traitement royal. Le sultan lui prêta un palais pour la durée de son séjour au Caire{654}.

Nehemia Levtzion opère une lecture de sources arabes en y appliquant son analyse. Il manque à ces sources leur contexte, qui va de l'auteur à son milieu et à la temporalité précise du moment où il écrivait. J'ai essayé ici d'éclairer le contexte de chaque texte dans une approche synchronique et diachronique. Dans le domaine mamelouk l'événement s'écrivit d'abord à chaud entre Le Caire et Damas selon des modalités propres à la circulation orale. Sauf à la toute fin de l'époque mamelouke, la reprise herméneutique de l'événement ne fut jamais décorrélée d'un environnement qui gardait une trace de son avènement. Une fois passé à la dernière génération des historiens mamelouks, évoluant dans une époque troublée, il disparaît ou apparaît évidé de son suc : une coupure est opérée.

À cet égard, la réception du séjour de Mansa Musa peut se lire à la lumière de l'analyse épistémologique de l'événement énoncée par Paul Ricœur et résumée par François Dosse en ces termes :

> Entre sa dissolution et son exaltation, l'événement, selon Paul Ricœur, subit une métamorphose qui tient à sa reprise herméneutique. Réconciliant l'approche continuiste et discontinuiste, Paul Ricœur propose de distinguer trois niveaux d'approche de l'événement : « 1. Événement intra-significatif ; 2. Ordre et règne du sens, à la limite non événementiel ; 3. Émergence d'événements supra-significatifs, sursignifiants. » Le premier emploi correspond simplement au descriptif de « ce qui arrive » et évoque la surprise, le nouveau rapport à l'institué. Il correspond d'ailleurs aux orientations de l'école méthodique

de Langlois et Seignobos, celui de l'établissement critique des sources. En second lieu, l'événement est pris à l'intérieur de schèmes explicatifs qui le mettent en corrélation avec des régularités, des lois. Ce second moment tend à subsumer la singularité de l'événement sous le registre de la loi dont il relève, au point d'être aux limites de la négation de l'événement. On peut y reconnaître l'orientation de l'école des Annales. À ce second stade de l'analyse, doit succéder un troisième moment, interprétatif, de reprise de l'événement comme émergence, mais cette fois sursignifiée. L'événement est alors partie intégrante d'une construction narrative constitutive d'identité narrative fondatrice (la prise de la Bastille) ou négative (Auschwitz). L'événement qui est de retour n'est donc pas le même que celui qui a été réduit par le sens explicatif, ni celui infra-signifié qui était extérieur au discours. Il engendre lui-même le sens{655}.

On peut situer les deux premiers mouvements de cette tripartition de l'événement dans l'historiographie mamelouke. Le premier concerne les historiens qui décrivent – descriptions non pas neutres mais chargées des projets intellectuels de leurs auteurs : l'écriture du « séjour égyptien » est d'emblée plurielle. Dans le deuxième niveau, al-ʿUmarī et ceux qui s'en inspirent, comme Ibn Ḫaldūn et al-Maqrīzī, élargissent le spectre en confrontant l'événement à l'environnement sociopolitique dans lequel il advient. La surreprésentation de la dimension économique s'estompe pour laisser surgir l'épisode diplomatique qui est, dans ce type de visite royale, l'émanation des « régularités » qui l'encadrent normativement. L'inhabituel qui déstabilise et provoque l'événement, la pluie d'or sur la société, est rattrapé par une pratique normale du pouvoir dont les historiens mamelouks font état. Même l'histoire économique du séjour, après un moment de confusion, est replacée dans les pratiques plus ordinaires du commerce.

Au troisième niveau se trouve l'historiographie ouest-africaine arabisante, qui sursignifie le voyage de Mansa Musa. Le « séjour égyptien » y occupe une place plus réduite car ce qui importe à présent est moins la trame de l'événement que le sens global qu'on lui donne. Il devient « construction narrative constitutive de l'identité » régionale. Il n'est plus le même et engendre son propre sens. Mâtiné d'anecdotes étonnantes et locales, il s'arrime à un nouvel ancrage spatio-temporel. Détricoté de son ancien canevas, il est délocalisé et réimporté, si bien qu'il n'est plus un événement de l'histoire mamelouke, mais est déployé comme un événement de l'histoire soudanienne.

Ce troisième niveau qui commence au XVIIe siècle se poursuit jusqu'à nous, au gré des reprises herméneutiques{656}. En abordant une unité narrative spécifique du voyage de Mansa Musa (« le séjour égyptien ») à travers ces trois mouvements, j'ai voulu montrer que nous avions besoin, à notre niveau, c'est-à-dire dans l'horizon temporel qui est le nôtre, de converser avec les niveaux antérieurs pour être au plus près de l'événement

de 1324 dans toute sa complexité.

Chapitre 8

Une puissance mondiale de l'Islam

Le Mālī dans les *Masālik* d'al-ʿUmarī

Les anciens, Monsieur, sont les anciens, et
nous sommes les gens de maintenant.
Molière, Le Malade imaginaire, 1673.

Al-ʿUmarī a composé le premier texte d'ampleur sur le Mālī. Pourtant, à l'inverse des voyages d'Ibn Baṭṭūṭā dont la renommée s'affirma dans les siècles postmédiévaux, les *Masālik* connurent un beau succès jusqu'à la fin de l'ère mamelouke avant d'être oubliées{657}. La première publication complète de l'encyclopédie, sous forme de manuscrits en fac-similés, intervint seulement en 1988-1989, et il n'existe toujours pas de traduction intégrale en français ou même en anglais. Des travaux se sont certes penchés sur l'histoire et l'étude des *Masālik*, mais ceux conduits en langue arabe n'ont malheureusement pas intégré la réflexion historiographique en français ou en anglais.

En dépit d'une traduction française disponible dès 1927 pour la partie africaine des *Masālik*, les études demeurent rares. En outre, la partie traitant du Mālī a souvent été considérée comme un isolat, sans être mise en rapport avec le reste de l'œuvre{658}. Mon approche vise avant tout à analyser le chapitre dix, consacré au sultanat du Mālī, à travers la lentille méthodologique des *Masālik*. Il s'agit de comprendre la construction à distance de ces savoirs au regard de la pensée et des ambitions d'al-ʿUmarī. Les grandes lignes de la vie de ce dernier sont connues en France depuis 1838 grâce à la biographie qu'en a donné Étienne Quatremère (1782-1857) dans son édition d'un manuscrit des *Masālik* (sur l'histoire de l'Inde et des Turcs) dans le treizième tome des *Notices et extraits des manuscrits de la*

bibliothèque du roi. Des éléments complémentaires permettent de préciser la relation entre la trajectoire personnelle du polymathe et son œuvre. Ce chapitre part de la vie d'al-ʿUmarī pour aller vers son œuvre et son texte sur le Mālī. L'étude de l'introduction (*muqaddima*) des *Masālik*, inédite en français, véritable petit traité de méthode, constitue la cheville ouvrière de ce processus de relecture.

Al-ʿUmarī, savant polygraphe et observateur de son temps

Il est possible d'obtenir des informations biographiques de deux manières : en parcourant l'œuvre d'al-ʿUmarī, car il s'exprime parfois à la première personne et insère des tranches de vie dans son récit, ou en recourant aux dictionnaires biographiques qui fleurissent à l'époque mamelouk – le *Wāfī* et les *Aʿyān* de son ami al-Ṣafadī, le *Tārīḫ al-Muqaffā al-kabīr* d'al-Maqrīzī, les *Durar al-kāmina* d'Ibn Ḥağar et enfin le *Manhal al-ṣāfī* (La source pure) d'Ibn Taġrībirdī[659]. Ces biographies sont assez inégales. Toutefois, en les confrontant, la trajectoire de vie d'al-ʿUmarī devient plus claire. Al-Ṣafadī, contemporain et intime d'al-ʿUmarī sera ici notre fil d'Ariane. Cette relation personnelle occasionne des silences volontaires et pudiques de la part du biographe, que l'on peut heureusement combler grâce aux autres auteurs.

Grandeurs et décadences d'al-ʿUmarī, un savant religieux dans son siècle

Šihāb al-Din Ibn Faḍl Allāh al-ʿUmarī est issu d'une famille de grands notables, au service des souverains et gouverneurs mamelouks. Il fait remonter son *nasab* à ʿUmar b. al-Ḫaṭṭāb (634-644), deuxième calife de l'Islam et membre des Qurayš[660]. Aucun des quatre biographes médiévaux ne semble lui avoir contesté cette prestigieuse ascendance, qu'il a défendue lui-même dans un ouvrage dédié à la question[661]. D'après al-Ṣafadī, il serait né le 3 *šawwāl* 700/11 juin 1301 à Damas tandis qu'al-Maqrīzī donne la date du 3 *šawwāl* 697/14 juillet 1298[662].

Al-Ṣafadī entame le portrait du savant syrien par un ensemble de formules élogieuses qui scandent également le texte d'al-Maqrīzī : « L'imam, le vertueux, l'éloquent, le prolixe, l'argument des écrivains, l'imam des gens de lettres, le versificateur, le prosateur, l'un des hommes de son temps par son écriture, [...] celui dont les mots débordent d'éloquence et de *faṣāḥa*[663]. » Les biographies (*tarāğim*) insistent beaucoup sur la formation intellectuelle des savants. Sa famille appartenant au premier cercle des hommes de lettres,

al-ʿUmarī avait reçu le plus haut niveau d'éducation de l'époque. Une bonne généalogie savante était indispensable pour prétendre à un statut éminent au sein de l'élite intellectuelle. La formation d'al-ʿUmarī s'articule autour des deux axes forts : les sciences religieuses et les humanités (*adab*). Les biographes s'accordent *mutatis mutandis* sur la même liste de maîtres, références de leur temps dans leurs disciplines, parmi lesquelles on trouve : l'arabe, le fiqh, le hadith, l'art métrique, la prosodie et la poésie, l'adab, la rhétorique, l'éloquence, l'histoire, la géographie ou encore l'astronomie{664}.

Ce cursus initiatique est emblématique de l'élite savante. L'arabe classique était indispensable pour l'étude du Coran, des hadiths, la poésie et pour se distinguer dans l'art de la rédaction. Certains enseignants de la langue pouvaient à ce titre jouir d'un statut social semblable à celui des grands savants des sciences islamiques.

Al-ʿUmarī avait donc reçu la formation religieuse des grands historiens de l'« école damascène ». S'il n'a jamais quitté les limites du domaine mamelouk, cela ne l'a pas empêché de se déplacer, le voyage restant l'un des fondements épistémologiques de la science musulmane au XIVe siècle{665}. Il avait reçu des licences (*iǧāza*), ce qui l'autorisait à enseigner. C'est pourtant dans l'art de la rédaction au service de l'État, par tradition familiale, qu'il se distingua comme personnalité éminente parmi l'intelligentsia de son temps. Suivant les traces de son père, il prit le chemin de la sphère politique plutôt que celui de la judicature ou du professorat. Sa carrière politique est absente du *Wāfī* dans la mesure où al-Ṣafadī s'est surtout concentré sur la période de formation et s'est attaché à dresser un portrait très laudatif de son ami. Les *Aʿyān* atténuent voire taisent les mésaventures d'al-ʿUmarī. En revanche, al-Maqrīzī, Ibn Ḥaǧar et Ibn Taġrībirdī, moins investis personnellement, abordent sa carrière administrative et politique.

Sa trajectoire dans l'administration mamelouke est intimement liée à celle de son père. Al-ʿUmarī commence comme secrétaire à la chancellerie de Damas, puis en prend la tête à la suite de son père en tant que *kātib al-sirr*{666}. En 728/1328, il accompagne son père au Caire, nommé nouveau *kātib al-sirr* en remplacement de ʿAllāʾ al-Dīn Ibn al-Aṯīr{667}. Lorsque son père est brièvement destitué, ils retournent à Damas, avant de revenir à nouveau au Caire en 733/1332-1333 quand il est rétabli dans ses fonctions. Ibn Taġrībirdī donne un peu de chair dans son récit à ces tribulations politiques :

> Il écrivit pour la chancellerie quand son père le juge Muḥyī al-Dīn fut appointé *kātib al-sirr* de Damas. Ensuite, un différend (litt. malheur, *miḥna*) survint entre son père et al-Nāṣir Muḥammad b. Qalāwūn et il le destitua. Il fut contraint de demeurer à résidence jusqu'à ce qu'il fût mandé et qu'il le nommât *kātib al-sirr* d'Égypte à la place de ʿAllāʾ al-Dīn Ibn al-

Aṯīr. Quand il fut nommé *kātib al-Sirr*, Šihāb al-Dīn Aḥmad devint *ṣāḥib al-tarǧama* qui est celui qui lisait le courrier à al-Malik al-Nāṣir et faisait remonter les affaires graves (*muhammāt*). Il demeura un moment dans cette fonction, pendant les deux mandatures de son père (*al-wilāya al-ʾūlā wa-l-ṯāniyya*) jusqu'à ce qu'al-Malik al-Nāṣir Muḥammad b. Qalāwūn ne change de disposition à l'égard du juge Šihāb al-Dīn en l'an 738/1337-38. Il l'écarta de sa fonction et installa à sa place son frère ʿAllāʾ al-Dīn b. Muḥyī al-Din. Il se mit à aider son père le juge Muḥyī al-Dīn comme l'avait fait Šihāb al-Dīn, à un moment où Muḥyī al-Dīn était très âgé{668}.

Ibn Taġrībirdī n'en dit pas plus sur l'incident de 738/1337-1338. Al-Ṣafadī le passe sous silence dans son *Wāfī* tandis que dans ses *Aʿyān*, il se contente d'une formule lapidaire : « Il se passa ce qu'il se passa entre lui et le sultan al-Malik al-Nāṣir{669}. » Al-Maqrīzī et Ibn Ḥaǧar le relatent en détail.

Quand l'amīr Tankiz lieutenant de Syrie vint [au Caire] en l'an 737/1336-37, il demanda au sultan la nomination de ʿAlam al-Dīn Muḥammad Ibn al-Qubṭ en tant que *kātib al-sirr* de Damas. Le sultan lui répondit favorablement et le nomma. Aḥmad Šihāb al-Dīn [al-ʿUmarī] commença alors à l'humilier devant le sultan car pour lui un Copte n'était pas digne d'être chef de chancellerie. Le sultan s'énerva de cette situation par égard pour le lieutenant de Syrie. Lorsqu'il dut écrire le rescrit du sultan, portant sur l'élévation d'Ibn al-Qubṭ au poste de *kātib al-sirr*, Šihāb al-Dīn refusa de s'exécuter. Le sultan le vit et lui tint des propos très rudes, ce qui renforça sa détermination. Comme à son habitude, son caractère lui [al-ʿUmarī] fit prononcer des mots très durs, il s'épancha longuement dans une langue très sèche jusqu'au moment où il dit au sultan : « Comment se peut-il que tu fasses *kātib al-sirr* un homme converti et que tu augmentes sa solde (*ǧāmakiyya*) ? Quel bonheur y a-t-il à te servir quand te servir est pour moi un péché ! » Puis il se leva en fureur devant le sultan. Les amīrs se tenaient debout prêts à servir [le sultan], saisis d'effrois suite à ces propos. Aucun ne doutait que le sultan allait lui couper la tête. Alors Šihāb al-Dīn alla auprès de son père et lui apprit ce qu'il venait de se passer. Ce dernier resta interdit. Puis il se hâta de commencer à prendre en main l'affaire de son fils pour réparer sa faute. Par conséquent, il baisa le sol lorsqu'il fit irruption devant le sultan et implora son pardon. Alors ce dernier lui répondit que par égard pour lui il serait indulgent à son encontre, qu'il lui pardonnait et lui ordonna de faire venir son fils ʿAllāʾ al-Dīn ʿAlī afin qu'il remplace Šihāb al-Dīn dans la lecture du courrier et ses autres fonctions. [...] Quant à Šihāb al-Dīn, il fut assigné à résidence jusqu'à la mort de son père, qui entraîna l'investiture de son frère ʿAllāʾ al-Dīn en tant que chef de la chancellerie pour lui succéder. C'est alors qu'il écrivit un placet dans lequel il demandait [le droit] de voyager à Damas{670}.

Pour essayer de comprendre la réaction violente d'al-ʿUmarī, il convient de la remettre dans le contexte des relations entre les sultans mamelouks, la société égyptienne et les Coptes, déjà visible dans le texte d'Ibn al-Dawādārī. Quatre grandes campagnes de persécutions et de conversions forcées eurent lieu en 692/1293, 700/1310, 721/1321 et 755/1354, visant notamment les Coptes servant dans la bureaucratie mamelouke{671}. Après un temps de persécutions sous le règne de Qalāwūn (m. 689/1290), les Coptes virent leur situation s'améliorer, notamment grâce à la protection des amīrs mamelouks. La politique d'al-Nāṣir Muḥammad, perçue comme trop favorable envers les

Coptes, entraîna des mouvements sporadiques de contestations et de persécution des foules (*ʿāmma*) qui leur reprochaient leur ostentation{672}. La plus importante persécution de la vie d'adulte d'al-ʿUmarī eut lieu en 721/1321. L'événement fut suivi d'un renforcement du décret des lois somptuaires, punissant de mort les contrevenants, d'un doublement de la taxe sur les chrétiens et d'un renvoi des Coptes travaillant dans l'administration s'ils ne se convertissaient pas. Les conversions furent nombreuses. Une période de trente-cinq années de calme relatif s'ouvrit néanmoins{673}. Dans les propos que rapportent al-Maqrīzī, al-ʿUmarī met en cause la nomination de ʿAlam al-Dīn Muḥammad Ibn al-Qubṭ, en raison de son origine copte de façon explicite. Pourquoi alors ce comportement, confinant au crime de lèse-majesté, s'il était converti à l'islam{674} ?

Une des raisons de sa violente sortie trouve peut-être racine dans un épisode antérieur. En 714/1314, un groupe de Coptes priant à la Muʿallaqa, vieille église de Fusṭāṭ, se trouve à court de bougies. Ils en empruntent alors à la mosquée voisine. Un cheikh zélé, Nūr al-Dīn al-Bakrī, prit cela comme une profanation et attaqua l'église pour récupérer le luminaire. L'affaire fut portée à l'attention du sultan. Il apprit que le prêt des bougies avait été autorisé par deux officiels *muslimānī* de haut rang. *Muslimānī* (pl. *musālima*) était le nom que l'on donnait aux néo-convertis à l'islam, ici d'anciens Coptes. Ils étaient suspectés de continuer à professer la religion chrétienne en privé, avec la bienveillance du pouvoir. Donald P. Little rapporte d'après al-Maqrīzī les propos que Nūr al-Dīn al-Bakrī tint au sultan lorsqu'il parut devant lui :

> L'honnêteté est la meilleure politique envers un sultan tyrannique ! Vous avez appointé dans vos bureaux les Coptes nouvellement convertis (*al-Aqbāṭ al-Musālima*) et leur avez donné le contrôle de votre État et des musulmans. Vous avez gaspillé l'argent des musulmans dans des constructions et des dépenses illégales... Vous avez fait des musulmans les sujets des Coptes et renforcé leur religion{675}.

Al-ʿUmarī a peut-être payé ces épisodes passés d'irrespect qui avaient entamé la patience d'al-Nāṣir Muḥammad au sujet de sa politique prétendument favorable envers les Coptes néo-convertis au détriment des musulmans. La réaction d'al-ʿUmarī s'inscrivait elle dans une vieille tradition d'hostilité.

Voilà donc al-ʿUmarī assigné à résidence dans l'attente d'une réponse pour pouvoir retourner en Syrie. Ibn Ḥağar poursuit :

> Šihāb al-Dīn fit remonter [à la citadelle] un placet demandant [l'autorisation] de voyager en Syrie (al-Šām). Elle réveilla sa colère. Il ordonna au *dawādār* de le convoquer, de le garder à vue, exigea de lui [de payer une amende] (*sādarahu*), et le fit enfermer en *šaʿbān* 39

[février/mars 1339][676].

Les biographes divergent sur les raisons qui aboutirent à l'emprisonnement d'al-ʿUmarī. Les *Aʿyān* avancent qu'il fit le pèlerinage et continua à se déplacer librement, entraînant la colère du sultan qui donna l'ordre de le mettre aux fers à la citadelle. En outre, il précise que l'amende s'éleva à cent mille dirhams (al-Maqrīzī parle de dix mille dinars)[677]. Al-Maqrīzī et Ibn Ḥaǧar prétendent que seule l'outrecuidance de la requête avait entraîné l'emprisonnement d'al-ʿUmarī et la saisie de ses biens. Al-Maqrīzī raconte les événements dramatiques qui précédèrent son emprisonnement :

> Il ordonna au *dawādār* Ṭāǧār de l'amener dans la salle al-Ṣāḥib de la forteresse et qu'on le dépouille de ses vêtements afin qu'il s'engage de sa main [à payer] 10 000 dinars. Dans le cas où il refuserait, il serait frappé de coups de fouet. Lorsqu'on le mit à nu, on lui inspira la terreur par la menace, si bien qu'il faillit mourir. Il s'engagea alors de sa main [à payer] la somme demandée. Le bureau de saisie des biens (*al-ḥūṭa*) s'abattit sur ses possessions (*mawǧūd*). On lui demanda de s'acquitter [de sa dette] par leur vente et par la vente de ses biens-fonds (*amlāk*) à Damas. Il emprunta 50 000 dirhams et expédia [en tout] 140 000 dirhams. Cela se passa le 24 *šaʿbān* 39/15 mars 1339[678].

À l'issue de cette épreuve, al-ʿUmarī est jeté en prison. Il y séjourna quelques mois. Al-Maqrīzī fait le récit des circonstances particulières de sa libération :

> Puis, il fut libéré le 3 *rabīʿ II* 740/8 octobre 1339 après six mois et dix jours pour une raison curieuse. La voici : Un des secrétaires avait contrefait la signature du sultan. Ce dernier ordonna donc qu'on lui coupe la main. Alors Šihāb al-Dīn courtisa le sultan afin qu'il lui pardonne et qu'il emprisonne ce scribe. Cet homme séjourna en prison quelque temps jusqu'au moment où arriva un placet dans lequel on demandait son pardon et qu'on le laisse aller. Le sultan ne reconnut pas son histoire et le motif de son emprisonnement. On dit alors au sultan : « Certes, son affaire est connue de Šihāb al-Dīn Ibn Faḍl Allāh. » Il le fit comparaître devant lui pour qu'il l'informe de l'affaire de ce détenu. Il lui apprit la nouvelle et le sultan ordonna ainsi qu'on libère l'homme et Šihāb al-Dīn[679].

À sa sortie, le contentieux entre le *nāʾib al-sulṭana* Tankiz et al-ʿUmarī demeurait. Sayf al-Dīn Tankiz fut « lieutenant de Damas » sur une période exceptionnellement longue, de 1313 à 1340. Quand al-ʿUmarī sort de prison, le sultan al-Nāṣir Muḥammad, âgé et malade, prépare sa succession pour son fils. Il fait arrêter le puissant amīr pour le prévenir de toute tentative de coup d'État le 23 *ḏū-l-ḥiǧǧa* 740/28 juin 1340 à Damas et l'exécute peu après[680]. Šihāb al-Dīn peut enfin envisager de rentrer dans sa ville natale. Entre-temps, sa carrière connaît un énième rebondissement :

> [Après sa libération] il demeura dans sa maison au Caire. Puis le sultan le fit appeler à lui le mois de muharram 741/juillet 1340 après l'exécution de Tankiz, lieutenant de Syrie. Il le fit

jurer de se conduire loyalement envers lui et le nomma *kātib al-sirr* de Damas à la place de Šihāb al-Dīn Yaḥyā b. Ismāʿīl Ibn al-Qīsarānī. Il se rendit ainsi dans la ville. On arrêta Ibn al-Qīsarānī, lui confisqua son argent et ordonna qu'on lui coupe la main suite à l'accusation de collusion qui le visait dans la trahison de Tankiz. Son tourment continua à cause de cette affaire jusqu'à ce qu'il fût libéré. Il [al-ʿUmarī] fut *kātib al-sirr* jusqu'à la mort du sultan [le 20 *ḏū-l-ḥiǧǧa* 741/14 juin 1341]. Tout changea après ça. Il fut destitué par son frère Badr al-Dīn Muḥammad le lundi 3 *ṣafar* 743/16 juillet 1342. Il porta de nombreuses plaintes contre lui. Il voyagea [en Égypte] en *ṣafar* 744 et son frère ʿAllāʾ al-Dīn ʿAlī, *kātib al-sirr* [du Caire] modéra son affaire au point de retourner [avec lui] à Damas. Il restaura son nom définitivement d'une manière qui lui convint{681}.

À partir de là, al-Ṣafadī est le seul à relater les derniers mois de la vie d'al-ʿUmarī. Il nous dit qu'après avoir échoué à récupérer son office, il ne quitta plus la ville, ni sa maison, jusqu'à ce que la peste touche durement Damas (en juin 1348), se répandant partout et semant la panique. Il décida alors de partir pour le pèlerinage avant de se réfugier finalement chez des membres de sa famille à Jérusalem. C'est là que son épouse, fille de son oncle paternel, mourut et fut enterrée. Cet épisode l'accabla de fatigue et de chagrin. Al-Ṣafadī dit que le choc de la perte de sa femme précipita sa fin davantage que sa peur de la peste. Il contracta la fièvre quarte (*ḥammā rabʿ*) le jour de son retour à Damas. Elle ne le quitta plus et provoqua une crise d'épilepsie qui lui fut fatale, le jour de ʿArafa 749/le 28 février 1349. Il fut enterré dans le tombeau familial à la Ṣāliḥiyya au nord de Damas et al-Ṣafadī précise que ses funérailles connurent une grande affluence{682}. Dans son *Wāfī*, al-Ṣafadī a placé une copie de la lettre qu'il avait envoyée à son frère ʿAllāʾ al-Dīn en Égypte après la disparition d'al-ʿUmarī :

J'ai écrit, moi, à son frère le juge ʿAllāʾ al-Dīn une lettre dans laquelle je le consolais. En voici la copie : « La terre accueille et l'affliction qui l'accablait prend fin. La maladie a entraîné sans réserve le chagrin sur les joues au point de les blesser. Quand Dieu a décrété inéluctable la mort du juge Šihāb al-Dīn, Il a affligé le chagrin des plus douces senteurs, Il l'a multiplié des prodigalités des nuages. Nous sommes à Dieu, et vers Lui nous retournons [al-Baqara : 167]. Parole pour qui la flamme répandant au loin sa clarté a disparu, dont le feu a rendu son soupir, dont le cœur s'est dissous. Ainsi la disparition transforme le chagrin en un puits creusé. Le chagrin d'émotions mélangées se brouille quand brûlent dans le cœur les charbons ardents [de la colère]. Il n'y a pas de quoi s'étonner. Le jour de son décès a fait blanchir les cheveux des enfants. Ô ma douleur de voir ce visage rempli de beauté, cette langue qui a pétri de sa magie les intellects, par son éloquence claire, pure, ô roi de la langue pure ! Ô ma douleur de voir la main qui a recouvert les feuillets de ses calames par la perfection d'un geste répété ! Elle écrivait avec bravoure, sans rappeler avec elle ni les affres de la fièvre ni ses sueurs maladives. Abū al-Ṭayyab [al-Mutanabbī] a exprimé [la fin] comme nul autre : [vers en *basīṭ*]

Leurs langues s'embrouillent pour toi dans les bouches * Le vêtement est plié et les calames sont dans les livres.

Que Dieu lui fasse miséricorde à ce visage, lui fasse parvenir ce qu'il espère et qu'Il l'éclaire de son pardon. Un jour viendra où certains visages rayonneront de clarté tandis

que d'autres seront voilés de ténèbres [Āl ʿImrān : 106]. Ainsi la gloire racée a perdu un pilier à partir duquel se multipliaient les montagnes, de ceux qu'on trouve en petite quantité et qu'on ne peut regarder avec dédain. Les belles-lettres sont anéanties de cette perte brillante. Si al-Ǧāḥiẓ avait été son contemporain, il ne l'aurait pas renié{683}.

Un intellectuel admiré et fécond

La lettre d'al-Ṣafadī met en lumière un sentiment partagé par les diverses biographies et au-delà : la reconnaissance de l'intellect exceptionnel d'al-ʿUmarī. Dans le *Wāfī*, à la différence des *Aʿyān*, al-Ṣafadī s'écarte des codes discursifs de la *tarǧama* pour s'adonner à un véritable panégyrique. Nous sommes en présence d'un *topos* prosopographique évident d'une catégorie sociale prompte à célébrer ses membres. Le *Wāfī* exprime avec éloquence des idées reprises par les dictionnaires biographiques avec moins d'intensité. Une faculté est mise particulièrement en avant en raison de l'impression qu'elle dégageait, la capacité d'al-ʿUmarī à écrire *ex tempore*, c'est-à-dire directement sur le feuillet, sans brouillon préalable et sans notes{684}. Cette capacité participe d'un ensemble de caractéristiques réunies par al-ʿUmarī qui le placent, selon al-Ṣafadī, parmi les plus grands hommes de la littérature arabe de l'histoire :

> Dieu l'a doté de quatre choses que je n'ai pas vues réunies chez autre que lui : la capacité de mémorisation, quand il compulsait une chose une seule fois, il pouvait s'en rappeler presque intégralement ; la mémoire, si bien que s'il désirait se souvenir de quelque chose du temps qui l'avait précédé, elle était présente comme si elle lui était arrivée la veille ; l'intelligence, par laquelle il avait autorité sur ce qu'il voulait ; enfin la plus belle disposition naturelle (*qarīḥa*) à prosaïser et à versifier. Quant à sa production, elle est peut-être au sommet. [...] Je n'ai pas vu un seul qui ait atteint la même perfection et vitesse de travail quand il essayât de le faire, quel que soit le sujet qu'il traitait ou l'horizon de complétion qu'il s'était fixé comme but. Quant à la composition poétique, peut-être que personne ne l'a égalé si ce n'est une poignée. Dieu Très Haut l'a ajouté à ceux-là ; il excella du bon goût qui fait discerner l'excellent et le mauvais, qui est le pilier de tout art. Il est l'un des hommes de lettres parfaits que j'ai pu voir. Je veux dire par « parfaits » ceux qui approchent l'*adab* comme une science [le théorise], qui travaillent à la composition poétique et prosaïque, à la connaissance des biographies de leurs contemporains et de ceux qui les ont précédés dans toutes classes de population (*iḫtilāf ṭabaqāt al-nās*), pour les écrits des hommes les plus distingués, pour les cheikhs de l'écriture. Ensuite, il prend place dans ceux que je vois comme « parfaits » grâce à des choses [variées] et ils se distinguent d'eux par d'autres choses par lesquelles il a atteint le but ultime. Cela fait que d'autres n'ont pas été en mesure de faire comme lui parce qu'il a perfectionné l'art de la rédaction. Il est un miracle (*āya*) par sa prose, sa poésie, ses autres arts et ses lettres en prose rimée brillante pour les rois. Je n'ai pas vu d'autres que lui connaissant les histoires des rois Mongol (Muġal) depuis Gengis Khan (Ǧankizḫān), et ainsi de suite. De même est sa connaissance pour les rois indiens, les rois turcs, etc. Quant à la connaissance des royaumes et des routes, le tracé des climats (*aqālīm*), la disposition des pays et leurs particularités, il est dans ces domaines le guide (*imām*) de son époque. De même, est sa connaissance de l'astrolabe, la disposition selon les latitudes et longitudes et les constellations (*ṣuwar al-*

kawākib)[685].

Cette mémoire prodigieuse soulignée également par Ibn Ḥağar et al-Maqrīzī, n'intervient pas uniquement à titre laudatif [686]. Elle vient donner une idée de la façon dont al-ʿUmarī travaillait, de sa méthode d'écriture. Al-Ṣafadī rapporte deux anecdotes qui illustrent la manière concrète que prenait cette approche, qui participa certainement du statut acquis par le polygraphe de son vivant et du fait qu'il garda du crédit aux yeux du sultan malgré son tempérament ombrageux. Elles placent au premier plan sa mémoire qui lui permettait donc d'exceller à la chancellerie, pinacle de l'administration :

> Un jour, la discussion digressa vers l'évocation des juges. Alors, il récita la liste des quatre juges [les grands cadis, *qādī al-quḍāt*] qui avaient exercé leur judicature de son vivant en Syrie et en Égypte ; leurs *alqāb* [sing. *laqab*], leurs noms et tous les savants qu'ils avaient sous leurs ordres, à tel point que je ne pus contenir mon émerveillement absolu face à ce qu'il me donnait à voir. Un autre jour, il se trouva que j'avais besoin d'écrire le contrat de mariage de la fille de Šams al-Dīn Ibn al-Šīrāzī. Il me restitua sur l'instant son nom, le nom de son père, et me récita son lignage (*nasab*). Une fois rentré à la maison, je vérifiai mes notes et mes brouillons et je trouvai que tout était exactement comme il l'avait raconté ; il n'avait oublié ni nom, ni *laqab*, ni *kuniyya*[687].

Le passage en revue de la production littéraire d'al-ʿUmarī donne un aperçu de la diversité des thèmes abordés par le polygraphe et s'avère un révélateur précieux des formes de divertissement dans l'élite lettrée arabisante de l'époque. Sa composition poétique, protéiforme, est souvent soulignée. Al-Ṣafadī a recopié une partie de sa relation épistolaire avec al-ʿUmarī. Leur correspondance est l'occasion pour eux de s'adonner au *mulġaz*, un genre littéraire versifié ou sous forme de *qaṣīda* – le terme signifie « envelopper le véritable sens d'une pensée par des paroles obscures », « faire ou parler par énigme » et renvoie à un discours en langue figurée qui joue sur la polysémie des mots en donnant au tout une dimension allégorique. Al-ʿUmarī semble avoir été particulièrement brillant dans cet exercice, sans qu'al-Ṣafadī ne soit en reste dans ses réponses, comme il l'indique lui-même quand il déclare que son ami fut émerveillé par certaines de ses lettres[688]. Quelques vers de sa poésie ont, en plus, été copiés par al-Ṣafadī et repris par al-Maqrīzī et Ibn Taġrībirdī.

Un autre versant de sa production, concernant cette fois ses écrits officiels dans le cadre de ses fonctions à la chancellerie, fut apprécié et valorisé. Si l'on en croit al-Ṣafadī, ils servirent même de modèle pour les générations suivantes de secrétaires[689]. Il semble avoir composé beaucoup d'ouvrages, mais en dehors des *Masālik* et du *al-Taʿrīf bi-l-muṣṭalaḥ al-šarīf* (La connaissance de l'auguste protocole), son manuel de chancellerie, aucun n'a

été retrouvé pour le moment{690}.

Sa postérité lui vient surtout de son encyclopédie, les *Masālik al-abṣār fī mamālik al-amṣār* (Voies des regards sur les royaumes dotés de capitales). La tomaison de l'œuvre fait l'objet d'une dissension. Pour al-Ṣafadī, « il a composé [...] le livre *Masālik al-abṣār* en dix gros volumes. C'est un livre rempli de ce qui est le plus savant qui n'a pas son pareil{691} ». Al-Maqrīzī va dans ce sens : « Il a composé [...] un livre d'histoire qu'il a nommé *Masālik al-abṣār* en dix gros volumes{692}. » Pourtant, l'œuvre est connue en vingt-sept volumes. Al-Ṣafadī contredit lui-même le *Wāfī* dans les *Aʿyān*, parlant de plus de vingt volumes{693}. Ibn Ḥağar et Ibn Taġrībirdī reprennent également, probablement à partir des *Aʿyān*, l'expression « plus de vingt volumes{694} ». Comment expliquer cette différence ? Al-Maqrīzī avait une expérience directe et physique de l'œuvre. Une première version en dix épais volumes a pu exister. Jugée trop encombrante et difficile à manier, elle aurait pu être réorganisée ensuite{695}. Quoi qu'il en soit, nous savons que la division en vingt-sept volumes était le choix final de l'encyclopédiste. Une hypothétique collection des *Masālik* en dix volumes est inconnue aujourd'hui.

Les Masālik : état des lieux des manuscrits

N'en déplaise à al-Ṣafadī, son ami n'a pas connu la même postérité qu'al-Ǧāḥiẓ. L'intérêt de la deuxième génération de l'historiographie circassienne pour les *Masālik* n'a pas suffi à les faire entrer dans le panthéon littéraire arabe. L'édition arabe est tardive et les traductions sélectives. Une traduction française concernant la partie historique sur l'Afrique, *L'Afrique moins l'Égypte* de l'orientaliste arabisant Maurice Gaudefroy-Demombynes (1862-1957) a paru en deux tomes à Paris en 1927{696}. La première tentative d'édition complète a vu le jour en Égypte pendant les années 1910-1920. Dans le cadre d'un projet de régénération des littératures arabes sous l'égide de la prestigieuse *Dār al-kutub al-miṣriyya*, Ahmad Zaki Pacha entreprit, avec le soutien de l'État égyptien qui lui accorda un financement le 24 octobre 1910, de réunir tous les manuscrits extrêmement dispersés des *Masālik*. En raison d'une personnalité autoritaire et d'une volonté de porter seul le projet, c'est une édition incomplète du premier volume qui paraît en 1924, avec seulement la moitié du manuscrit n° 2797 de la bibliothèque Ahmed III de Topkapı, seul exemplaire connu du premier volume, qui est publiée{697}. Une version complète ne fut disponible en arabe qu'en 1988 : élaborée à l'université de Frankfort sous la direction du philologue arabisant Fuat Sezgin, elle reprend la division originelle en vingt-sept volumes{698}.

Des éditions récentes se sont penchées sur l'histoire des manuscrits des

Masālik{699}. L'introduction de l'édition beyrouthine (2010) reproduit intégralement un article écrit en arabe en 1990 par l'historienne allemande Dorothea Krawulsky, « *Masālik al-abṣār fī mamālik al-amṣār li-Ibn Faḍl al-ʿUmarī. Muḥāwala fī sīra ta'rīḫiyya li-maḫṭūṭātihi* » (Tentative de biographie historique des manuscrits du *Masālik al-abṣār fī mamālik al-amṣār* d'al-ʿUmarī), écrit dans la *Maǧallat dirāsāt al-ʿulūm al-insāniyya* (Revue d'études en sciences sociales) à Amman en Jordanie{700}. Dans cette étude, l'existence de quatre « collections » ayant survécu est mise en lumière, correspondant à quatre séries de copies, extrêmement dispersées dans le monde :

1. La « collection de la bibliothèque Sainte-Sophie » (en vingt-sept volumes), présente dans cette bibliothèque depuis le XVIIIe siècle. Le nom d'un de ses propriétaires y est mentionné dans ses manuscrits : Muḥammad b. Aḥmad b. Aynāl al-ʿAllāʾī al-Dawādār (né vers 827/1433-1434). Elle fut donnée en *waqf* par le fondateur de la bibliothèque, le sultan ottoman Mahmud Khan Ier (1730-1754). Le premier volume contient les cartes de l'encyclopédie. Dorothea Krawulsky démontre que cette collection était le brouillon (*musawwada*) des *Masālik*. La collection fut semble-t-il acquise par al-Maqrīzī en 831/1427-1428. Huit volumes seulement sont connus{701}. Les volumes 3, 5, 15, 19 et 25 se trouvent à la bibliothèque Sainte-Sophie ; le premier volume est un cas particulier évoqué ci-dessous ; le manuscrit n° 5989 du British Museum (volume 14) en fait partie{702}. Le volume 17 se trouve dans le manuscrit arabe n° 2326 de la Bibliothèque nationale de Paris.

2. La « collection de la bibliothèque Ahmed III » de Topkapı Sarāy (en dix-sept volumes). Le numéro 1 manque. Elle fut offerte en *waqf* avec la fondation de la grande mosquée cairote al-Muʾayyadī dont la première pierre fut posée le 3 *ǧumādā II* 819/7 août 1416 par le sultan mamelouk al-Muʾayyad Šayḫ al-Maḥmūdī (r. 815/1412-824/1421). Quand le sultan décida de doter la mosquée d'une bibliothèque importante, il prit des livres à la citadelle. Elle a vraisemblablement été copiée à partir de la « collection de Sainte-Sophie{703} ».

3. La collection « al-Ayyūbiyya » (en vingt-trois volumes). Seuls deux volumes sont connus, tous deux en Europe. Le premier, le volume 23, est à la Bibliothèque nationale de Paris (arabe n° 2338). Il s'agit de son histoire annalistique de 500/1107 à 744/1344. Il porte le nom du propriétaire qui l'aurait acquis en 761/1360. Une autre indication précise que la collection fut donnée en *waqf* à la madrasa al-Maḥmūdiyya par l'amīr Maḥmūd al-Ustādār (m. vers 845/1442), qui en ordonna la construction en 797/1394-1395, avec à ce moment-là le volume 21 manquant. Le second est le manuscrit n° 24 348 du British Museum à Londres. Il correspond au contenu du volume 17 de la

Bibliothèque Nationale de Paris arabe nº 2327.

4. La collection « Ibn Abī Ǧarāda » (en vingt-sept volumes). Le volume 15 se trouve à l'Escurial de Madrid sous le numéro 287. Il renferme les *tarāǧim* des poètes, commençant avec al-Mutanabbī. Le nom du propriétaire du manuscrit est celui qui a donné son nom à cette collection : ʿAbd al-Ġanī b. Abī Ǧarāda, un des descendants de la famille de l'historien Ibn al-ʿAdīm (m. 660/1262). Le manuscrit de la Bibliothèque nationale de Paris, arabe nº 2329, sur l'histoire de l'Antéislam jusqu'au règne du calife ʿAlī, en fait partie{704}.

Toutes les collections sont incomplètes : l'encyclopédie entière s'obtient en les combinant. Chacune semble avoir servi de modèle à la suivante, si bien que l'on peut les ordonner de manière chronologique : « Sainte-Sophie » puis « Topkapı » puis « al-Ayyūbiyya » et enfin « Ibn Abī Ǧarāda »{705}. La plus ancienne, considérée comme holographe, est la « collection de Sainte-Sophie ». Le volume 1 des *Masālik*, qui abrite la *muqaddima* de l'auteur, n'est connu que grâce à un *unicum*, le manuscrit nº 2797 conservé à la bibliothèque Ahmed III de Topkapı Sarāy à Istanbul en Turquie. Il compte 372 folios{706}. Or, D. Krawulsky montre que ce manuscrit figurant dans la « collection de Topkapı » sous le numéro 2797 appartenait originellement à la « collection de Sainte-Sophie ». Selon elle, la « collection de Topkapı », manquant le premier volume, aurait récupéré le seul manuscrit existant. Ce transfert aurait eu lieu probablement sous Ahmed III (1702-1730){707}.

L'introduction générale de l'édition d'Abu Dhabi (2003) s'est davantage préoccupée de la critique interne du manuscrit du premier volume. Il aurait été écrit par étapes et ressemble à un brouillon tant il comporte d'ajouts et de corrections dans les marges, auxquels s'ajoutent des fiches complémentaires parfois intercalées entre les pages. En plus de la main d'al-ʿUmarī, l'éditeur al-Sarīḥī identifie celle d'un autre personnage, Taqī al-Dīn al-Subkī (m. 1344){708}, qui aurait écrit les feuillets 183 à 291 et lu, commenté et corrigé les folios 1 à 60, 165 à 182 et 295 à 372. Dans l'introduction, al-ʿUmarī précise qu'il a commencé son entreprise sous le règne du sultan al-Nāṣir Muḥammad (m. 1341), auquel il dédicace son œuvre{709}. Or, en 1339 al-ʿUmarī est en prison et le sultan tombe malade en 1340. La rédaction de l'introduction eut donc lieu avant 1339, quand al-ʿUmarī travaillait encore à la chancellerie.

Une phrase de la page de titre du manuscrit, portant l'écriture d'al-Subkī, annonce avoir lu la *ḫuṭba*{710} d'al-ʿUmarī devant l'encyclopédiste{711}. Cette information a encouragé les éditeurs à incorporer dans le corps du texte les remarques d'al-Subkī, sises dans les marges du manuscrit, en les signalant par des parenthèses et des notes. En effet, al-ʿUmarī n'avait, semble-t-il, pas désavoué le travail de relecture d'al-Subkī, par des ratures ou des gloses par

exemple, si bien que, d'après Dorothea Krawulsky, les copies suivantes ont directement intégré ces commentaires dans le corps du texte.

Outre le premier volume, le quatrième, qui comprend le chapitre 10 sur le sultanat du Mālī, nous intéresse ici. Il se trouve dans le manuscrit numéro 5867-5868 du fonds arabe de la Bibliothèque nationale de France. Ce manuscrit est absent de l'étude de Dorothea Krawulsky. L'édition beyrouthine, pour son édition du volume 4, s'est appuyée sur le manuscrit n° 2797-3 de la bibliothèque Ahmed III de Topkapı Sarāy à Istanbul (p. 1-57) pour le chapitre quinze seulement, sur le manuscrit n° 3417 de Sainte-Sophie et sur la copie de la bibliothèque Bodleian d'Oxford, manuscrit n° 288. Le manuscrit parisien est absent de ces éditions : il s'agit d'une copie tardive du XIXe siècle, d'une belle écriture en *nasḫī* turc, qui fait certainement partie des copies indépendantes des quatre collections principales dont certains exemplaires sont présentés rapidement par D. Krawulsky. Il a servi notamment de texte de base à la traduction française du chapitre 10 du *Recueil* et du *Corpus*.

L'examen de la vie d'al-ʿUmarī donne des premiers éléments de réflexion sur les conditions d'élaboration des *Masālik*. De sa formation au sein de la société savante damascène, al-ʿUmarī a gardé des amitiés fidèles qu'il a sollicitées dans son processus d'écriture comme dans le cas d'al-Subkī – l'élaboration des *Masālik* revêt ainsi une dimension collaborative. Son choix de carrière l'a placé au centre du dispositif administratif de l'État mamelouk, endroit idéal pour amasser des informations sur le monde. Al-ʿUmarī a très tôt mis à contribution cette position privilégiée pour nourrir son projet d'encyclopédie, bien aidé par une mémoire prodigieuse sur laquelle il pouvait s'appuyer à tout moment.

Si les chapitres historiques des *Masālik* ont été mis à contribution par les historiens contemporains en fonction de leur aire de spécialisation dès le début du XXe siècle, grâce à la traduction précoce de fragments, l'encyclopédie en elle-même reconnaît un regain d'attention, surtout philologique, depuis la première publication complète de fac-similés de ses manuscrits en 1988. La renommée anthume et posthume tant anticipée par al-Ṣafadī pour son ami, qui était resté confinée au domaine mamelouk, est arrivée tardivement au monde pour qu'enfin l'encyclopédie fasse connaître l'Islam au XIVe siècle comme l'avait voulu son auteur. Il importe donc maintenant de se focaliser sur l'encyclopédie elle-même afin de saisir les principes qui la régissent. L'introduction, qui propose une méthode d'histoire du temps présent, donne les clefs pour comprendre al-ʿUmarī l'historien.

Offrir un regard actuel sur l'Islam au XIVe siècle : *muqaddima* et architecture des *Masālik*

Rassembler la quintessence de la connaissance scientifique, proposer un tableau synoptique à jour des principaux États musulmans du monde et leur histoire, une histoire du monde musulman, des biographies des grands hommes (savants religieux, poètes, adībs, souverains, etc.), un traité et un manuel sur l'art de la rédaction : le projet était ambitieux. On a souvent réduit les *Masālik* à une vocation première, celle de permettre de former le parfait secrétaire de chancellerie, de réunir tout le savoir dont il aurait besoin pour briller dans ses fonctions. L'idéal que l'œuvre porte transcende cependant cette dimension pragmatique. Elle est encyclopédie au sens étymologique (« ensemble des sciences qui constituent une éducation complète ») et s'inscrit dans l'esprit de l'*adab* médiéval, comme « idéal accomplissement humain{712} ». À partir du califat abbasside, cette conception de l'*adab* s'étiole et le terme renvoie progressivement davantage à une culture générale à assimiler pendant son éducation{713}. Il n'est pas anodin qu'al-Ṣafadī compare son ami à al-Ǧāḥiẓ (m. 869), figure idéaltype de l'*adīb* de l'Islam. Au moment où al-ʿUmarī écrivait, les belles-lettres se trouvaient dans une situation perçue comme déclinante. Son encyclopédie a donc pu être une tentative de surseoir à cette impression de déclin dans la continuité de celle d'al-Nuwayrī qui avait œuvré en ce sens.

Al-ʿUmarī était conscient qu'il fallait mettre son lecteur en capacité de manier son encyclopédie pour la comprendre et lui permettre de s'y retrouver. Il a fourni à cette fin, immédiatement après l'introduction, une table des matières assez détaillée bien qu'inachevée. L'introduction et la table des matières fonctionnent ainsi comme une boussole pour le lecteur.

La méthode umarienne de la connaissance : entre théorie et empirisme

L'Islam médiéval a fait du voyage une base de son épistémè. À la haute époque, s'accomplir en tant que savant impliquait de se rendre auprès des plus grands maîtres habilités à enseigner des œuvres spécifiques. L'obtention d'une licence de leur part validait un cursus réussi{714}. Al-ʿUmarī avait reçu une éducation très marquée dans les sciences religieuses. Pour lui, la méthode de recherche de la vérité s'appliquait aussi bien à un régime de connaissance historique que religieux{715}. L'histoire en Islam empruntait de fait beaucoup aux sciences religieuses. Chez les premiers historiens (*aḫbārī*), un *ḫabar* (pl. *aḫbār*), unité discursive de la connaissance historique, était

composé d'une chaîne d'autorité garantissant son authenticité et du récit en lui-même, à l'instar du hadith et de son *isnād*{716}. Al-ʿUmarī entendait laisser une description de l'état du monde dans lequel il vivait. À cet effet, quoi de mieux que le voyage pour s'informer de sa réalité ? Il est frappant de constater que l'introduction des *Masālik* s'ouvre, si l'on excepte la doxologie, sur une évocation du voyage dans la plus pure tradition de la science arabe et s'achève également sur ce thème{717} :

> Quand il est des disputes (*nufūs*), on ne peut les réconcilier qu'en se détournant de l'état [de la chose qui les a générées], qu'en gravissant les deux parties les plus saillantes du cheval, et en voyageant pour avoir une science profonde des curiosités et chercher à connaître intimement les merveilles. Ainsi a parlé le Très-Haut : Ne parcourent-ils pas la terre{718} ? [al-Rūm : 9] C'est lui qui a fait pour vous la terre très soumise. Parcourez donc ses grandes étendues{719}. [al-Mulk : 15] Ne considèrent-ils pas comment les chameaux ont été créés ; comment le ciel a été élevé ; comment les montagnes ont été placées ; comment la terre a été aplanie{720} ? [al-Ġāšiyya : 17-20] Pour ceux qui pensent à Dieu, debout, assis ou couché et qui méditent sur la création des cieux et de la terre. Notre Seigneur ! Tu n'as pas créé tout ceci en vain ! Gloire à toi ! Préserve-nous du châtiment du Feu{721}. [Āl-ʿImrān : 191]. De la même manière le prophète, que la paix et le salut de Dieu soient sur lui, a mentionné la ḫuṭba de Quss b. Sāʿida{722} à ʿUkāẓ, dans lequel se trouvaient ces propos : « Dans les cieux [se trouvent] des enseignements et sur la Terre des leçons »{723}.

Le voyage intervient ici en dehors du cadre sociologique de la science arabe : Al-ʿUmarī le prend comme injonction divine dans le but de trouver des réponses dans l'ordre même de la création. S'« instruire profondément » (*iṭṭilāʿ*) du monde ne saurait donc se passer du voyage. Al-ʿUmarī est conscient qu'il déroge à ces principes. Il a été formé par des grands maîtres presque exclusivement à Damas et au Caire. À son époque, la culture livresque et la concentration urbaine des savoirs permettent une continuité du *ʿiyān* et du *samāʿ* dans la pratique de l'enseignement (car les grands savants sont présents dans les villes) – les voyages ne sont plus son médium par excellence{724}. Dans son projet d'histoire du XIVe siècle, le voyage aurait dû tenir une place matricielle. Il s'en défend dans la partie conclusive de son introduction, après avoir énoncé sa méthode. Elle aurait pu tout aussi bien figurer à la suite de ses déclarations liminaires sur le voyage :

> Prière à celui qui s'arrêtera sur ce livre, celui qui posera dessus son regard et y verra du bon ou du mauvais, d'absoudre la plume si elle s'approche de l'erreur ou si des réflexions futiles s'y immiscent. Qu'il accorde son pardon à celui [al-ʿUmarī] qui ne s'est pas éloigné du pays, qui n'a pas déménagé dans les horizons, qui ne s'est pas rendu dans la Tihāma{725}, qui n'est pas parti traverser l'Irak, qui n'a pas navigué de nuit en mer (*al-daʾmāʾ*), qui n'a pas foulé l'obscurité, qui ne s'est pas jeté aveuglément vers des terres et des mers aux horizons infinis (*luǧaǧ*), qui n'a pas dépassé les limites de l'Égypte, de la Syrie et du Hedjaz, qui ne s'est pas éloigné des provinces dans lesquelles lui et ses aïeux étaient sous le joug de l'occupation et du souci. Cela en faveur de l'investiture qu'il reçut d'eux, un fils de

son père, un frère de son frère, des charges des États (*duwal*), des affaires des Mamelouks, le poids des réflexions et des problèmes graves, de l'obligation de [tout] entendre et de tout voir. Si bien qu'à certains moments la totalité de ses efforts fut requise pour qu'il s'en acquittât. Il était maintenu à l'écart, pour ces raisons, du mot même de question et du moment du livre. Jusqu'à ce que Dieu me{726} fasse don d'un vide pendant lequel j'ai composé cet ouvrage. C'est un temps (*aʾwān*) qui a agencé et arrangé avec art ce que contenait chaque partie des chapitres{727}.

Son activité en chancellerie est ainsi la principale raison qui explique qu'al-ʿUmarī n'a pu voyager et a dû envisager sa médiation avec le monde musulman d'une autre manière. Il lui fallait élaborer une méthode de devisement du monde palliant cette lacune dès l'introduction. Sa méthodologie se veut aussi théorique que pratique, chaque principe est illustré de façon concrète. Al-ʿUmarī voyage ainsi par procuration et porte son regard sur les demeures de l'Islam différemment.

Très tôt dans sa *muqaddima*, il insiste sur la nécessité de se détourner d'une connaissance incertaine et de parcourir le monde pour s'enquérir de son état. Contraint à l'immobilité, le voyage initial ne peut être pour lui que littéraire, au travers des livres :

J'ai parcouru attentivement les livres traitant des états des climats{728} (*aqālīm*) et de ce que l'on y trouve. Aussi, je n'y ai pas trouvé ce qui expliquait leurs états et montrait avec intelligence leur apparence. Cela parce que la plupart de ces livres ne contient pas autre chose que les histoires (*aḫbār*) anciennes, les vicissitudes des rois passés, les nations disparues et certaines coutumes (*muṣṭalaḥāt*){729} qui ont été emportées par la disparition de leurs peuples. Il ne demeure plus dans le simple fait de les évoquer de grande utilité, ni grand intérêt. La meilleure parole, je lui donne foi. Quant aux gens, leur époque leur ressemble davantage qu'à leurs ancêtres{730}.

L'histoire abritée par la géographie arabe doit donc rendre des comptes au passage du temps{731}. Elle génère des discours sur les hommes du passé et reflète des temps révolus. Il existait des histoires récentes produites par l'historiographie mamelouke, mais al-ʿUmarī fait référence ici à une histoire mondiale de l'Islam approchée par sa géographie. Ce constat initial justifie le projet : produire une histoire et une géographie du XIVe siècle est une nécessité. La nouveauté s'affirme dans une réflexion historique qui n'est pas tant diachronique que synchronique, ouvrant la porte à une dimension géopolitique. L'intérêt étant au présent, la littérature historique ne présente qu'une utilité limitée.

Aussi novatrice que l'histoire d'al-ʿUmarī puisse s'annoncer, elle ne peut toutefois s'affranchir entièrement de la tradition qui conditionne une grande partie de l'écriture de l'histoire du XIVe siècle. Celle-ci n'est pas pensée comme une entrave à son projet : la tradition s'intègre dans une

hiérarchisation qui classe les sources d'information en fonction de leur capacité à refléter l'époque. Le rationalisme d'al-ʿUmarī reste compris dans une histoire islamo-centrée, tant au sens géographique que spirituel et mental. La première source de connaissance du monde est donc le Coran, réceptacle de la parole du Créateur des mondes qui y a établi des choses permanentes et intangibles :

> Je me suis incliné devant Dieu Très-Haut concernant une petite partie de l'acquisition de la connaissance prouvant ce qui est proposé dans l'évocation (de la Terre, de ce qui s'y trouve et de qui s'y trouve – du plus manifeste au plus manifeste et du plus connu au plus connu – et de ce que j'ai jugé indispensable de mentionner au sujet de l'état de) chaque « *mamlaka* ». C'est-à-dire ce que l'on y trouve ; le territoire en lui-même et sa population à notre époque, ce qu'il a rassemblé dans son domaine et à ses extrémités{732}.

Dans le cadre de son projet, le texte sacré ne représente qu'une petite partie (*nubḏa*) de ce à quoi il aspire. Le recours au *ʿiyān* s'impose. Concept central dans l'acquisition des sciences religieuses avant le Xe siècle, le terme désigne l'action de voir de ses yeux. L'effet recherché pour le lecteur est de lui donner l'impression de voir de ses propres yeux l'endroit décrit. À cette fin, il faut des témoins oculaires, des informateurs en prise avec l'information qu'ils rapportent. On trouve trois types dans cette catégorie :

> Je fais venir au plus près des intelligences [géographiquement] éloignées la plupart de ce que l'on y trouve, « l'essence » de chaque *mamlaka* ; ses coutumes, ses provinces et ce qui y existe la plupart du temps. Afin de faire voir aux gens d'une région une autre région. J'ai montré [la *mamlaka*] comme un tableau pour la faire connaître tel qu'elle était, comme si elle était devant leurs yeux, selon le principe de la *mušāhada* et du *ʿiyān*{733}. Je me suis fié, pour la vérification de ma connaissance, à ce que j'ai vu de mes propres yeux. Concernant ce que je n'ai pas observé, je l'ai obtenu par transmission et emprunt, mais seulement d'auteurs qui connaissaient les états des *mamlaka* en question et leurs histoires (*aḫbār*){734}, et [seulement s'ils] avaient vu de leurs propres yeux [ce qu'ils rapportaient] ou entendu de leurs propres oreilles [et ce à condition que leurs informateurs soient] *ṯiqāt*. Je n'ai transmis qu'à partir des grands hommes dignes de confiance (*aʿyān al-ṯiqāt*), ceux qui possédaient la précision du regard et qui s'étaient livrés à des vérifications de la transmission (*riwāyya*). Autant que faire se peut, j'ai posé beaucoup de questions à propos de chaque *mamlaka* pour me prémunir de la négligence des inattentifs, de l'imagination inventive des ignorances égarées et des fautes de copie des intelligences corrompues{735}.

La première catégorie relève du *ʿiyān* d'al-ʿUmarī. Elle est fortement réduite, puisqu'elle est confinée de fait au sultanat mamelouk. La deuxième concerne les informateurs *ṯiqa* qui ont été témoins de ce qu'ils racontent. On retrouve avec ce terme l'influence des sciences religieuses. Le terme de *ṯiqa* désigne à l'origine un transmetteur de hadiths regardé comme particulièrement fiable et digne de confiance. À l'époque d'al-ʿUmarī, le mot est plus souvent une épithète laudative, mais il faut l'entendre ici comme

toute personne remplissant à ses yeux les conditions de fiabilité dans la transmission de connaissances{736}. S'il ne précise pas les critères de fiabilité, on comprend au vocable *aʿyān al-ṯiqa* que l'extraction sociale et une position officielle proche du pouvoir présentent des gages de confiance suffisants. Enfin, la troisième catégorie est réservée à ceux qui ont obtenu l'information par audition (*samāʿ*) auprès de témoins oculaires ṯ*iqa*. Ce canal d'information fait peser un risque plus grand sur les renseignements qu'il pourvoie car son contrôle est plus malaisé. Al-ʿUmarī limite donc le degré de transmission à un seul intermédiaire et s'en remet au crédit social pour asseoir l'autorité de son savoir.

L'oralité est logiquement prégnante dans l'histoire du temps présent élaborée par al-ʿUmarī. Elle s'adosse aussi à un accès aux archives de la chancellerie mamelouke et à une mémoire prodigieuse. Lorsqu'il évoluait au cœur de l'appareil diplomatique mamelouk, il avait pu interroger à loisir les grands personnages sur les affaires et l'état du monde. Malgré cela, al-ʿUmarī a jugé qu'il disposait toujours d'une documentation incomplète. Inévitablement, mais avec une réticence marquée, il inclut le savoir livresque :

> Si, dans cette entreprise, j'ai copié une composition livresque c'est qu'elle compte parmi les plus dignes de confiance et qu'elle renferme des sujets incontournables ; comme la division en climats, ce qu'en disent les paroles des anciens et les différences d'opinions des savants versés en science naturelle (ḥ*ukamāʾ*){737} (sur d'autres sujets comme les merveilles et les curiosités, l'histoire des religions et des États, l'évocation des noms propres célèbres et l'histoire des années, des mois et des jours. C'est qu'elle est le pâturage de l'espoir et l'objet de désir de tout écrivant). Ceci afin d'embellir mon discours, de compléter mes manques, de parfaire la beauté du regard et la splendeur des pages ; comme le liserage d'or sur le vêtement et le grain de beauté sur la joue. [Cependant] je ne les ai pas [seulement] copiés pour multiplier la noirceur des lignes ou pour augmenter le nombre de volumes de mon œuvre. Je ne me suis pas restreint à l'évocation des climats lors de ma mention des *mamlaka*, ce qui est généralement le but de la géographie, [qui les énumère de la façon suivante :] le premier, le deuxième, le troisième... et, ce faisant, laisse échapper les régions dénommées telles que l'Irak, le Khorasan et l'Azerbaïdjan{738}.

Au XIVe siècle, il était toujours difficile de s'émanciper entièrement du cadre théorique et scientifique de la géographie ptoléméenne qui rendait compte de la configuration du monde{739}. La géographie arabe, forte d'une très longue tradition, *a fortiori* dans le genre des « *masālik wa-l-mamālik* », que les *Masālik* revisitaient en partie, était un passage obligé en termes de crédibilité scientifique{740}. Al-ʿUmarī la mentionne pour l'érudition, en retenant une division du monde musulman en *mamlaka* et en grandes régions nommées, rendant le vieux cadre obsolète.

Nous avons vu jusqu'ici la *mamlaka* scander en creux la *muqaddima*, que

j'ai suivie de façon linéaire afin d'en respecter la logique intellectuelle. Après avoir détaillé sa méthode critique, al-ʿUmarī s'attarde sur sa définition de la *mamlaka*. Le concept se veut comme un substitut à l'*iqlīm* (climat) pour exposer le monde du XIVe siècle :

> Mais au contraire j'ai fait mention de ce que la *mamlaka* de chaque sultan comprenait, en totalité et non en détail, de ce qu'il y avait à dire de la ville qui tient lieu de siège du pouvoir ; comme les villes de Qiršā et Sarāy de deux pays de Tūrān, Tūrīz [Tabriz] d'Iran et de tout ce qu'il était indispensable d'évoquer à propos des gens de cette *mamlaka* ; la plupart de leurs mœurs (*awḍāʿ*) et le plus possible de leurs coutumes (*muṣṭalaḥ*). Cette définition exclut les souverains des petites *mamlaka* car quand ils sont dans le territoire d'un sultan qui les a soumis par sa victoire et qui les commande, alors ils sont la partie d'un tout. Au contraire, [j'ai procédé à] l'évocation de tous les pouvoirs dignes du nom de sultanat : par l'ampleur de leurs *mamlaka* et de leurs provinces, du nombre de leurs soldats et de leurs richesses{741}. Ou alors ceux qui comptent parmi les petits royaumes mais qui font de l'ombre à ceux qui sont censés les tenir en leur pouvoir : comme le souverain de Ḥamāt avec celui d'Égypte ou le souverain de Māridīn avec celui d'Iran. Sauf également si ce territoire est le domaine particulier d'un roi ou de rois et qu'il n'y a pas chez eux de sultan qui les rassemble tous sous son autorité et qui exécute chez eux ses ordres ; comme les rois d'al-Ǧīl ou les rois de la montagne berbère{742}.

Le devisement du monde musulman selon la vieille géographie savante s'efface devant une approche véritablement géopolitique. Nous retrouvons là une fonction des *Masālik* qui visaient à offrir aux secrétaires des chancelleries mameloukes un tableau synoptique des États qu'ils devaient connaître et avec lesquels ils étaient susceptibles d'interagir, par la rédaction de documents officiels par exemple.

Les historiens médiévaux ont souvent proposé une histoire du Dār al-Islām des premiers temps à leur époque en prenant pour épicentre le califat ou le sultanat auquel ils appartenaient. Avec l'essor de l'historiographie mamelouke, le centre de gravité s'est déplacé de Bagdad vers Le Caire et ses territoires{743}. Chez al-ʿUmarī, un monde musulman multipolaire se dessine, polycentrique et protéiforme. La Demeure de l'Islam se conjugue ici au pluriel, exprime la polyphonie politique et culturelle de l'Islam. Le concept de *mamlaka* échappe à des références étalon qui seraient le califat bagdadien ou le sultanat égyptien. Al-ʿUmarī retient des critères objectifs : capitale-pôle dans sa région ; souverain sultan, qui implique qu'il a d'autres souverains moins importants sous ses ordres ; et marques évidentes d'impérialités (hégémonie économique, militaire). Par conséquent, l'exhaustivité n'est pas un objectif, il s'agit d'une sélection. Al-ʿUmarī justifie d'avoir ignoré certains territoires de l'œkoumène musulman et de ses marges :

> Je n'ai pas compté les efforts concernant la vérification de ce que j'ai écrit, selon mon pouvoir de faire. Il ne s'agit pas d'un exposé complet et [il ne souffre] d'aucune addition

superflue. Je n'ai pas fait s'arrêter ma monture chez les rois infidèles et n'ai pas jeté l'ancre de mes navires près des îles de la mer, je n'ai pas fait veiller mon œil dans les ténèbres et n'ai pas laissé la fatigue creuser ma main. [...] Parmi la terre habitée, je n'ai cherché [à décrire] que les *mamlaka* considérables sans dévier de la droite route [en m'attardant] sur leurs côtés. [...] En outre, je me suis contenté [de relater] ce qui était arrivé au pouvoir (*mulk*) de la *umma*. J'ai procédé entièrement dans la parole de l'islam à propos de ses gens de biens. [...] S'il est à l'âge une liberté d'action, au corps la santé, l'ardeur comme préoccupation à l'exclusion de tout autre, et la gaieté à l'esprit, par la puissance de Dieu – et non par les avantages de Ses faveurs cachées qu'Il a en réserve dans le merveilleux – je néglige immanquablement les territoires politiques des Infidèles dans cette composition, qui est comme un cavalier distingué avec lequel je viens, un infidèle captif la suivant en droite ligne dans son sillage. Dans ce livre, je n'ai pas disserté sur leurs *mamlaka* – concernant l'étendue de leurs pays – sauf en les présentant [rapidement]. Je n'en ai pas parlé en détail mais plutôt globalement ; abondamment concernant les denrées et facilitant [la figuration] des grandes routes. Et cela dans le but de jouir de l'éclat des lumières et de ne pas mêler la noirceur de la nuit à la blancheur du jour. Ceci étant, lors de l'évocation d'un lieu j'ai peut-être mentionné les pays des infidèles proches de lui. Cependant, j'ai parlé de ce voisinage seulement dans l'espoir qu'il se fasse annexer par son voisin [musulman][744].

Al-ʿUmarī reste fidèle à une histoire par le haut. Le syntagme les « gens de biens », fait référence aux biographies des *Masālik*. Les portraits des grands hommes de l'Islam (souverains, savants, littérateurs, poètes, etc.) occupent de fait les volumes 5 à 19 de l'encyclopédie. Le polymathe s'inscrit dans l'élitisme prosopographique des historiens mamelouks (mémoire des gens de pouvoir, de religion et de lettres).

La partie finale de l'introduction livre quelques dernières précisions. Dans sa quête de retranscription du réel, al-ʿUmarī se doit d'aborder la littérature des merveilles, appréciée des lecteurs. Son traitement est soumis à la méthode générale :

Je n'ai pas mentionné de merveille (*ʿağība*) sauf si je me suis enquis de connaître son véritable état. De même pour la curiosité (*ġarība*), sauf en mentionnant celui qui l'avait transmise. Ainsi dans le cas où elle comporterait un défaut, la faute lui en incomberait et j'en serais affranchi. Le refus de la plupart des vérités des gens est nécessaire : pour la diminution du déchet des esprits, pour que celui qui connaît le possible et l'impossible sache que chaque chose déterminée en outre de la puissance de Dieu Très-Haut est rare (*qalīl*). Dieu Très-Haut a défini les ignorants par « l'absence de l'esprit » : Estimes-tu que la plupart d'entre eux entendent ou raisonnent[745] ? [al-Furqān : 44]. Allāh a placé les merveilles des choses façonnées sur Terre et dans les cieux, comme Il l'a dit : Que de signes contiennent les cieux et la terre ! Les hommes passent auprès d'eux et s'en détournent[746]. [Yūsif : 105] (Nous avons déjà vu de l'incommensurabilité de Sa puissance et des merveilles de Sa création qui ne laissent pas de place au doute et qui rendent évident le vrai. Et qu'est-il au-delà du vrai sinon l'égarement ?) [...] Dedans, j'ai coupé l'âge des jours et des nuits[747]. Par les calames, j'ai acquis la connaissance exacte des *aḫbār* des [personnages] éminents. J'ai été occupé à cette tâche à chaque instant et plus. Je n'ai pas entendu la parole (des contempteurs pour lesquels ma générosité fut celle de l'avare. J'y suis parvenu après que fut derrière moi le poids des années[748].)

Le terme de merveille recouvre des acceptions différentes et renvoie à des phénomènes disparates. Le genre est étudié plus précisément au chapitre suivant. Bien qu'il ne donne pas de définition, l'attitude critique d'al-ʿUmarī à leur égard marque au minimum un rejet des merveilles relevant de manifestations fabuleuses, magiques et légendaires.

L'architecture de l'encyclopédie : plongée dans la table des matières

Dans le manuscrit n° 2797 de la bibliothèque Ahmed III de Topkapı Sarāy, l'introduction est longue de dix pages et demi (pages numérotées 2 à 12). La table des matières s'étend des feuillets 7 à 11 et donne une photographie d'ensemble de la thématisation qui développe les principes énoncés précédemment. Il l'agrémente parfois de commentaires pour se justifier de répétitions ou de redondances éventuelles. Dans ma traduction, j'ai volontairement traduit *masālik* par « voies » alors que le terme est ordinairement plutôt traduit par « itinéraires » ou « grandes routes ». Au regard du contenu de la sous-partie intitulée « Mention des voies », il faut y voir une syllepse. Les voies (ou chemin) sont avant tout ceux de la connaissance, à travers une compilation des meilleurs ouvrages des sciences naturelles, désignées aussi sous le terme de cosmographies. Ce n'est qu'au cinquième et dernier chapitre de cette sous-partie qu'al-ʿUmarī parle des chemins au sens de routes. Cela est renforcé par le titre de l'œuvre, traduisible par « Voies des regards ». La table des matières (*fihris* ou *fihrist*) est un guide pour le lecteur qui est répercuté dans tous les *Masālik* comme l'encyclopédiste syrien l'annonce lui-même : « Puisque nous avons spécifié la division en chapitre et rendu clair l'arrangement [du livre], nous l'avons fait apparaître [les titres] des chapitres et des parties jusqu'à la fin du livre{749}. »

Le *fihrist* des *Masālik* d'al-ʿUmarī

« J'ai complété le contenu d'une table des matières. [Elle compte] dans son ensemble deux [grandes] parties : Première partie : De la Terre. Deuxième partie : Des habitants de la Terre. »

La première partie du livre : De la terre (*arḍ*) et de ce qui s'y trouve par terre et mer
(tome 1)
Cette partie a deux sous-parties :
Première sous-partie : Mention des voies
Deuxième sous-partie : Mention des *mamlaka*

Quant à la **première sous-partie, celle-ci qui contient les voies**, elle est constituée de plusieurs chapitres :

Chapitre un : De la configuration de la Terre et de son état

Ce chapitre a des sous-chapitres :

Premier sous-chapitre : De la dimension la Terre
Second sous-chapitre : Des noms de la Terre et ses qualités
Troisième sous-chapitre : Des différents noms de la terre et ses qualités
Quatrième sous-chapitre : De la poussière et de ses qualités
Cinquième sous-chapitre : Des différents noms du sable et de ses qualités
Sixième sous-chapitre : Des états de la Terre

Par digression, on trouve dans ce sixième sous-chapitre la mention des montagnes, des fleuves, des lacs, des trois mosquées et ce qui s'y rapporte, et de toutes les ruines anciennes.

Chapitre deux : De la mention des sept climats

Ce chapitre a des sous-chapitres :

Premier sous-chapitre : De la division des climats

(tome 2)

Deuxième sous-chapitre : De ce qui se trouve dans les climats comme villes et îles habitées par terre et mer avec une représentation imagée. (Se rattache ici un exposé complet des affaires des *mamlaka* adorateurs de la Crucifixion les plus connus, concernant l'intérieur des terres et excluant la mer)

Troisième sous-chapitre : Mention des longueurs du jour dans chaque climat

Chapitre trois : Des mers et de ce qui s'y rapporte

Ce chapitre a des sous-chapitres :

Premier sous-chapitre : Mention des mers
Deuxième sous-chapitre : Mention des vents et de la forme du compas
Troisième sous-chapitre : Mention de quelques merveilles par terre et mer

Chapitre quatre : De la *qibla* et des indices pour la trouver.

Ce chapitre a des sous-chapitres :

Premier sous-chapitre : D'après les dires des jurisconsultes
Deuxième sous-chapitre : Comment la trouver grâce aux étoiles
Troisième sous-chapitre : Comment la trouver grâce aux vents
Quatrième sous-chapitre : Comment la trouver grâce aux montagnes
Cinquième sous-chapitre : Comment la trouver grâce aux fleuves
Sixième sous-chapitre : De la *qibla* dans chaque territoire

La conclusion de ce chapitre est un sous-chapitre agrégeant qui s'intéresse aux nouvelles lunes, aux astres immuables et aux planètes. Il contient une image de la sphère céleste, la parole relative à l'éclipse de lune et l'éclipse de soleil, et ce qui s'y rapporte et s'inscrit dans ce thème pour la détermination par calcul de la *qibla*. Je l'ai nommé incidemment pour marquer son lien avec ce qui précède.

Chapitre cinq : De l'évocation des routes

Ce chapitre a deux sous-chapitres :

Premier sous-chapitre : Des sinuosités de la route
Deuxième sous-chapitre : Des dangerosités de la route

(tome 3)

Deuxième sous-partie : Mention des *mamlaka*

Cette sous-partie a quinze chapitres :

Chapitre un : Les *mamlaka* de l'Inde et du Sind

Chapitre deux : Les *mamlaka* de la maison Gengis Khan

Ce chapitre a des sous-chapitres :

Premier sous-chapitre : De tout ce que l'on peut dire sur cette maison

Deuxième sous-chapitre : Du *mamlaka* du grand Qān, maître du trône et maître d'al-Ṣīn al-Ḫaṭā

Troisième sous-chapitre : À propos des Tūrānyyīn.

Ce sous-chapitre a deux sections :

Première section : La Transoxiane

Deuxième section : Le Ḫwārizm et al-Qibǧāq

Quatrième sous-chapitre : À propos des Irānyyīn

Chapitre trois : Le *mamlaka* d'*al-Ǧīl*

Ce chapitre a des sous-chapitres :

Premier sous-chapitre : Būmin

Deuxième sous-chapitre : Tūlīm

Troisième sous-chapitre : Kaskar

Quatrième sous-chapitre : Rašaft

Chapitre quatre : La *mamlaka* d'*al-Ǧabāl*

Ce chapitre a des sous-chapitres :

Premier sous-chapitre : Les Kurdes

Deuxième sous-chapitre : *Les* Lurr

Troisième sous-chapitre : Les Šūl

Quatrième sous-chapitre : Les Šankāra

Chapitre cinq : Les *mamlaka* turques d'al-Rūm

Ce chapitre a seize sous-chapitres :

Premier sous-chapitre : la *mamlaka* de Kzmīnān

Deuxième sous-chapitre : la *mamlaka* de Ṭnġrlū

Troisième sous-chapitre : la *mamlaka* de Twāzā

Quatrième sous-chapitre : la *mamlaka* de ʿĪdlī

Cinquième sous-chapitre : la *mamlaka* de Kaṣṭamūniyya

Sixième sous-chapitre : la *mamlaka* de Qāwiyā

Septième sous-chapitre : la *mamlaka* de Bursā

Huitième sous-chapitre : la *mamlaka* d'Akīrā

Neuvième sous-chapitre : la *mamlaka* de Marmarā

Dixième sous-chapitre : la *mamlaka* de Maġnīsiyā

Onzième sous-chapitre : la *mamlaka* de Nīf

Douzième sous-chapitre : la *mamlaka* de Brkā

Treizième sous-chapitre : la *mamlaka* de Fūka

Quatorzième sous-chapitre : la *mamlaka* d'Anṭāliyā

Quinzième sous-chapitre : la *mamlaka* de Qarā Ṣār

Sixième sous-chapitre : la *mamlaka* d'Arnaṣnāk

Chapitre six : La *mamlaka* d'Égypte, de Syrie et du Hedjaz *(tome 4)*

Chapitre sept : La *mamlaka* du Yémen

Ce chapitre a deux sous-chapitres :

Premier sous-chapitre : Ce qui est aux mains des Rasūlides

Deuxième sous-chapitre : Ce qui est aux mains Chérifiens

Chapitre Huit : Les *mamlaka* musulmans d'Abyssinie

Ce chapitre a sept sous-chapitres :

Premier sous-chapitre : La *mamlaka* d'Awfāt

Deuxième sous-chapitre : La *mamlaka* de Dawārū

Troisième sous-chapitre : La *mamlaka* d'Arābīnī

Quatrième sous-chapitre : La *mamlaka* de Hadiyya
Cinquième sous-chapitre : La *mamlaka* de Šarḫā
Sixième sous-chapitre : La *mamlaka* de Bālī
Septième sous-chapitre : La *mamlaka* de Dārh

Chapitre neuf : Les *mamlaka* musulmans des Sūdān situés au bord du Nil qui s'étend jusqu'en Égypte

Ce chapitre a deux sous-chapitres :
Premier sous-chapitre : La *mamlaka* du Kānim
Deuxième sous-chapitre : Les Nūba

Chapitre dix : La *mamlaka* du Māllī

Chapitre onze : La *mamlaka* de la montagne des Berbères

Chapitre douze : La *mamlaka* d'Ifrīqiyya

Chapitre treize : La *mamlaka* de Barr al-ʿAdwa

Chapitre quatorze : La *mamlaka* d'al-Andalus

Chapitre quinze : Mention des nomades présents à notre époque, de leurs endroits et de leurs campements

La deuxième partie du livre : des habitants de la Terre, des peuples, des nations

Cette partie a plusieurs sous-parties :

Première sous-partie : De l'équité entre le Mašriq et le Maġrib (biographies ***(tomes 5 à 19)*** et tableaux écologiques, faune, flore, minéraux ***(tomes 20 à 22)***)

Cette partie comporte deux redondances : une similitude avec la première partie [de la Terre] quant à son sujet et ce qui s'y rapporte. Elle s'attache à la suite de la rivalité pour la gloire entre les deux côtés concernant le végétal et le minéral. L'autre ressemblance avec la première partie est celle qui accompagne l'évocation de quelques oulémas lesquels sont la notabilité des gens, ainsi que la mention d'autres animaux. Cependant [ce passage] similaire [à la première partie] est plus solide car nous avons corrigé dans cette partie ce qui est dit de l'habitat de l'animal.

(tome 23)

Deuxième sous-partie : À propos des différents dogmes ; ils représentent six sectes (*niḫal*) et quatre doctrines (*milal*) religieuses

Troisième sous-partie : À propos de quelques grands dévots

(fin du tome 23 à 27)

Quatrième sous-partie : De l'évocation de l'histoire

Cette sous-partie a deux chapitres :

Chapitre un : De la mention des États qui existaient avant l'islam

Chapitre deux : De la mention des États existant depuis l'islam

Cette mise en forme fait apparaître dans la table des matières un déséquilibre entre la première (tomes 1 à 4) et de la seconde partie (tomes 5 à 27). La première est surreprésentée alors qu'elle concerne un petit nombre de volumes tandis que la seconde est beaucoup moins détaillée alors qu'elle représente l'écrasante majorité des *Masālik* – les sections biographiques mobilisant à elles seules plus de la moitié de l'encyclopédie. La lecture des

tomes édités de la seconde partie suggère que le *fihrist* serait incomplet, car ils révèlent un chapitrage et une division en sous-sections titrées au moins aussi détaillées que pour la première partie.

Cette deuxième partie inachevée de la table des matières peut éclairer la genèse de l'encyclopédie. L'introduction, on l'a vu, a été rédigée avant 1341, date de la mort du sultan al-Nasir Muhammad b. Qalāwūn. Il est possible qu'à ce moment-là seule la partie « géopolitique » était achevée, ce qui explique le détail de la table des matières qui y est relative, et qu'al-ʿUmarī avait à l'esprit une conception assez aboutie de la forme qu'il voulait donner à la seconde partie pour en donner les grandes lignes. Il parle souvent des moments de « vide » pendant lesquels il a pu se consacrer à l'écriture. On peut y voir sans trop de risques les différents moments d'isolement qui lui furent imposés. Nous pouvons donc émettre l'hypothèse qu'il a pu rédiger les *Masālik* en deux temps : il les aurait commencées entre 1328 et 1339 pour la première partie (travail à la chancellerie puis prison), et peut-être achevés pour la seconde en 1344, quand il fut assigné à résidence à Damas. Il avait certainement voulu commencer par la partie d'histoire « géopolitique », la plus novatrice et sans doute la plus stimulante pour lui.

C'est surtout à ses quinze chapitres sur les *mamālik* (sing. *mamlaka*) que s'adressait la méthode qu'il avait pris grand soin de développer dans sa *muqaddima*. Si elle est une dernière indication, sa copie de sa chronique annalistique à partir de celle d'al-Ḏahabī pour l'ère islamique montre bien qu'il avait un intérêt relatif pour le genre chronographique des annales.

La place du Mālī dans la table des matières

On rencontre le sultanat du Mālī dès la table des matières. Elle situe d'emblée la place qu'al-ʿUmarī lui attribue dans le monde musulman du XIVe siècle, dans la partie sur les *mamālik*. Ce long segment de la table des matières est organisé en quinze chapitres, mais un chapitre ne correspond pas nécessairement à une *mamlaka*. Le premier, par exemple, regroupe les différentes entités politiques musulmanes des régions de l'Inde et du Sind. Le cinquième est subdivisé en seize sections correspondant aux principautés turques d'Anatolie (al-Rūm). Pour la présentation de cette sous-partie, comme pour le reste de l'œuvre (comme précisé dans l'introduction), al-ʿUmarī balaie le regard de l'Orient vers l'Occident. C'est donc dans la partie du monde la plus à l'Ouest que se trouve le chapitre dix sur la *mamlaka* du Mālī (*Māllī*).

Le Mālī fait l'objet d'un chapitre entier, à l'inverse par exemple du Kanem et des Nubiens, regroupés dans un chapitre consacré aux *mamālik*

musulmanes des « Sūdān situés au bord du Nīl ». De même pour celles des musulmans d'Éthiopie rassemblés en sept sous-chapitres. Il s'agit donc de la seule formation politique soudanienne bénéficiant d'un tel traitement. Chaque *mamlaka* exerce une hégémonie bien définie sur une partie du monde, via un État centralisé ou une maison ayant essaimé en plusieurs dynasties (la maison de Gengis Khan pour les Mongols par exemple). Des ensembles régionaux islamiques subsument également de nombreuses *mamlaka* (comme l'Inde ou l'Iran).

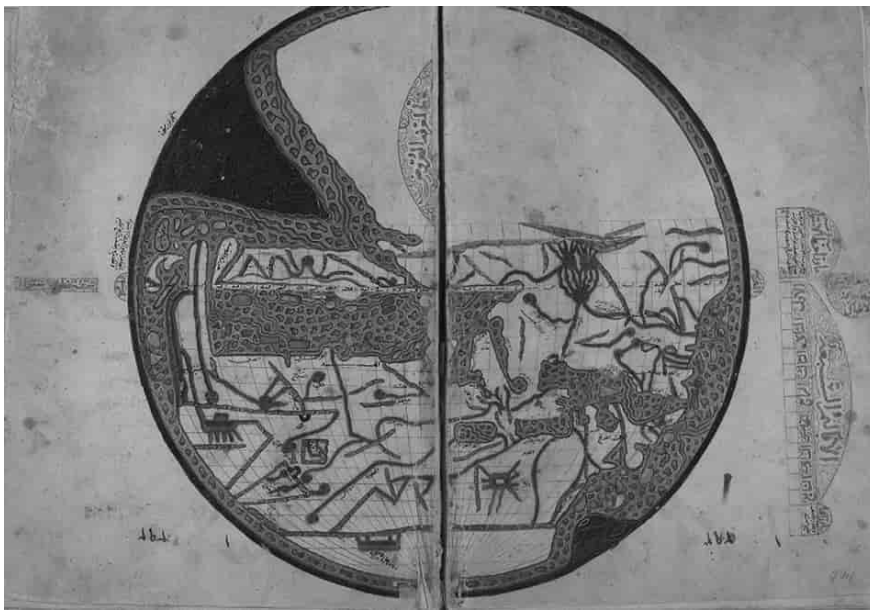
Le *fihrist* suggère que le Mālī est l'une des premières puissances de l'Islam. Le pèlerinage de Mansa Musa fut déterminant dans ce classement, puisqu'al-ʿUmarī commença ses travaux entre 1328, date de son arrivée au Caire et 1339, date de sa libération de prison, soit à la période où la mémoire de l'événement de 1324 était la plus vivante dans la société cairote{750}. Les domaines de l'Islam définis par al-ʿUmarī englobent aussi des zones partiellement islamisées{751}. La lutte contre les populations « infidèles » est un facteur constitutif de l'appartenance à la grandeur islamique. Musa avait mis en avant sa lutte armée contre de telles populations lors de son passage au Caire. Par conséquent, le Mālī était vu comme un acteur important de la lutte du Dār al-Islām contre le Dār al-Ḥarb, qui plus est dans une partie du monde méconnue, où l'islam avait encore le potentiel de s'étendre largement{752}. Pour al-ʿUmarī, ce fut certainement un argument de plus en faveur du Mālī. C'est ainsi en tant que pôle dynamique de l'Islam que le Mālī est rattaché à ce tableau géopolitique. Une partie du Bilād al-Sūdān fait son entrée dans un espace culturel et religieux qui le voyait auparavant comme une marge ou au mieux un débouché commercial.

Al-ʿUmarī présente sa méthode et la défend. Il anticipe les éventuelles inexactitudes et manques en pointant les limites qui s'imposent à lui pour la bonne tenue de son travail, notamment le fait qu'il écrive depuis une position déterminée et fixe. Sa *muqaddima* sonne comme une profession de foi dans laquelle il s'engage à se démarquer de la tradition, qui marque pourtant profondément son éducation, pour en proposer un *aggiornamento*.

Son texte sur le Mālī est compris dans une démarche encyclopédique, qui n'est pas un geste neutre d'accumulation et de compilations de savoirs. Revenir sur la vie d'al-ʿUmarī et sur la genèse des *Masālik* procure les outils de contextualisation nécessaire pour appréhender le chapitre dix et permet un nouveau regard sur cette source emblématique, tant commentée, de l'histoire du Mālī médiéval. Inversant l'approche habituelle de l'interprétation historienne qui consiste à partir du texte lui-même, nous partons ainsi du point de vue de l'auteur, sa pensée et la manière dont elle se déploie dans son œuvre.

Le chapitre 10 des *Masālik* : un assemblage narratif unique sur le Mālī au XIVe siècle

Dans le manuscrit arabe n° 5867 de la Bibliothèque nationale à Paris, le chapitre 10 est long de 25 pages, soit 13 feuillets (folios 26 r. à 38 v.). C'est un des plus longs témoignages que nous possédons aujourd'hui sur le sultanat du Mālī au XIVe siècle. Une carte magnifiquement réalisée a été conservée dans le manuscrit *unicum* n° 2797 de la bibliothèque Ahmed III de Topkapı Sarāy (tome 1). Inspirée par le cadre théorique de la géographie ptoléméenne confrontée aux avancées de la géographie arabe, elle présente une branche du Nil qui traverse l'Afrique d'est en ouest et qui se jette dans la Mer environnante (ici l'océan Atlantique). En outre, suivant la tradition de la géographie arabe médiévale, elle est orientée sur un axe sud-nord.



Représentation du monde selon les *Masālik*
Topkapı Sarayi Müzesi, Ahmed III Kitapliği n° 2797/1, p. 146.

Un respect scrupuleux de la méthode

Les vingt-cinq pages du chapitre dix sont constitués d'un seul bloc, sans

rubriques apparentes ; les lignes et les thèmes s'enchaînent sans discontinuer. À première vue, il n'y a pas dans la construction du texte de logique narrative évidente, au travers d'une organisation thématique par exemple. Al-ʿUmarī débute par une présentation des caractéristiques physiques des habitants du Mālī, puis enchaîne de la façon suivante : présentation du sultan actuel, Mansa Sulaymān ; développement de l'islam par son frère Mansa Musa ; anecdote sur le Takrūr ; considération générale sur la puissance du sultanat ; énumération de ses régions ; dimension de la *mamlaka* ; récit sur l'or et les « infidèles », mention des peuples sous la domination du Mālī ; description de la capitale ; mention des ressources alimentaires ; mention des animaux ; mention de la magie et sorcellerie ; description de la salle d'audience et du protocole ; mode d'habillement ; mention des chevaux et des bêtes de somme ; façon dont on salue le sultan ; diverses coutumes ; anecdote sur la corruption rapide des aliments ; anecdote sur l'administration orale et la justice ; mention de la taille du sultanat, du nombre de cités ; mention des animaux ; mention de l'or et des « infidèles » ; mention de l'héraldique et des étendards ; façon dont on salue le sultan ; diverses coutumes et anecdotes se rapportant à Mansa Musa ; mention des ennemis du Mālī ; anecdote sur la transmission du pouvoir et sur l'accession de Mansa Musa au pouvoir ; comportement et générosité de Mansa Musa au Caire ; longue mention du « séjour égyptien » ; mention de la lettre portant le protocole diplomatique pour correspondre avec les sultans du Mālī ; localisation du Mālī et chemin pour y parvenir ; dimension de la *mamlaka* ; anecdote sur la ville du cuivre ; mention des peuples « infidèles » ; mention de la magie et sorcellerie ; anecdote sur des voyageurs perdus chez les Sūdān du sud ; anecdote sur le commerce muet de l'or échangé contre du sel ; anecdote sur un voyageur présent chez les Sūdān anthropophages du sud ; citation d'al-Ǧāḥiẓ sur les Zanǧ.

On constate de nombreuses redondances et répétitions. Pourquoi ne pas avoir adopté une structure en sous-parties thématiques en y plaçant de façon systématique l'ensemble des données factuelles sur un sujet ? Les thèmes de l'or, des Sūdān païens, du sultan, pour ne citer qu'eux, sont disséminés tout au long du chapitre, donnant l'impression qu'al-ʿUmarī s'est simplement contenté d'agréger l'information recueillie ligne après ligne sans se soucier de la forme. D'une manière générale, al-ʿUmarī prend très peu la parole dans son texte et fait parler ses informateurs par le biais du discours rapporté ou de longues citations. Son travail critique réside dans l'agencement même des récits véhiculés par les différents témoins.

Ce travail d'articulation des récits est régi par la méthode énoncée dans la *muqaddima*, et n'est en rien le résultat d'une désorganisation d'al-ʿUmarī qui

aurait agité sa plume sans prendre conscience qu'il se répétait. Dans le tableau ci-dessous, j'ai réorganisé le texte du chapitre dix en fonction des critères de classification des sources et de validation de la connaissance établis plus haut.

Classification du récit du chapitre 10 selon la méthode détaillée en introduction

Sujets traités par catégorie	Hiérarchisation des catégories de sources
Non présent	**1. Coran**
	2. Ce qu'al-ʿUmarī a vu de ses propres yeux (*ʿiyān* 1)
A été témoin : des histoires passionnées rapportées par les marchands du Caire à propos des gens du Mālī ; de la chute du cours de l'or ; d'une lettre envoyée par Mansa Musa détaillant le protocole de correspondance avec lui ; l'administration qui trouve de l'or brut chez le *mihmandār* après sa mort.	Auteur lui-même
	3. Ce qu'une personne *ṯiqa* a vu de ses propres yeux (*ʿiyān* 2)
Description du Mālī : localisation ; taille ; emplacement ; production de l'or ; populations gouvernées ; capitale ; techniques de construction ; denrées alimentaires ; faune ; flore ; technique de chasse ; cérémonies à la cour ; habillement ; étiquette à la cour ; gratifications à l'aristocratie ; mœurs et coutumes ; système judicaire ; sorcellerie, poisons.	Abū ʿUṯmān Saʿīd al-Dukkālī (il a vécu au Mālī 35 ans) (informateur principal)
A propos de : les signes distinctifs du sultan du Mālī ; le témoignage de respect des sujets maliens envers leur sultan ; la piété du sultan et sa générosité.	Abū al-Ḥasan ʿAlī b. Amīr Ḥāǧib (émir et gouverneur du Qarāfa)
Description morale du sultan. En tant que *mihmandār*, donne un récit complet de la manière dont Musa a rencontré le sultan égyptien et de la manière dont l'événement s'est passé. Ajoute un récit sur l'inondation du Caire par l'or.	Abū al-ʿAbbās Aḥmad b. al-Ḥākim (le *mihmandār*)
Générosité du sultan pendant le pèlerinage, ses aumônes.	Muhanna b. ʿAbd al-Bāqī al-ʿUǧrumī (un guide qui a accompagné Musa à La Mecque)
Comment ils se sont enrichis au détriment des gens de Mālī et comment ils ont perdu leur confiance en profitant d'eux.	Marchands du Caire
	4. Ce qui a été rapporté à une personne *ṯiqa* par une autre personne liée directement au sujet traité.
Description générale du Mālī ; histoire de Mansa Musa ; concubinage sultanien ; récit sur la manière dont Musa a passé ses derniers jours à La Mecque ; récit sur les ennemis du sultan qui sont comme les Tatars ; récit sur l'accession au pouvoir de Musa ; récit sur ses dépenses ; récit sur les cauris en tant que monnaie au Mālī.	Abū al-Ḥasan ʿAlī b. Amīr Ḥāǧib (d'après Mansa Musa)
Dimensions du sultanat différentes de celles données par al-Dukkālī ; récit à propos des mines de cuivre rouge sous contrôle du Mālī ; histoire à propos des infidèles travaillant dans les mines	Abū al-Rūḥ ʿĪsā al-Zawāwī (*faqīh*) d'après Mansa Musa

		d’or.
	Le cheikh Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. al-Ṣāʾiġ al-Ummawī de la ville d’Almería	Récit à propos des voyageurs perdus chez les Sūdān au profond et qui voient des hommes blancs pour la première fois ; récit sur l’absence de sel au Soudan et sur le commerce muet de l’or et du sel.
	Abū al-Rūḥ ʿĪsā al-Zawāwī (un *faqīh*) à partir d’un informateur anonyme	Histoire à propos des anthropophages ; histoire de la montagne inaccessible.
5. Livres écrits par une figure faisant autorité	Ibn Saʿīd (1213-1286), *al-Muġrib*	pour étayer l’histoire d’Abū al-Ḥasan à propos des ennemis du Mālī qui sont comme les Tatars.
	al-Ǧāḥiẓ (776-867)	Citation du paragraphe sur les Zanǧ du *Kitāb al-bayān wa al-tabyīn* pour étayer les histoires d’al-Zawāwī et d’al-Ṣāʾiġ al-Ummawī.

En lisant le chapitre dix, on se rend compte que sa trame est, *mutatis mutandis*, la même que celle restituée dans le tableau. En d’autres termes, al-ʿUmarī l’a composé en suivant scrupuleusement sa méthode de hiérarchisation de l’information. L’emboîtement des récits suit l’épuisement du matériau factuel d’une catégorie avant de passer à la suivante. L’encyclopédiste référence tout ce qu’il avance, en dehors de rares exceptions comme le nom de la capitale qui est donné en tout début de chapitre[753]. Sa méthode lui fournit une structure théorique qui facilite l’écriture, délaissant une logique de forme pour une cohérence de fond.

Le chapitre, par exemple, se termine par l’évocation des populations non monothéistes (vis-à-vis desquelles il avait spécifié qu’elles seraient mentionnées selon des critères très stricts) et par un paragraphe appartenant à la catégorie 5 (sources livresques). Les deux extraits cités en toute fin interviennent pour étayer les récits relatifs aux populations infidèles et anthropophages émanant de la quatrième catégorie, plus faible (avec un intermédiaire dans la transmission de l’information), qui occupe la seconde moitié du chapitre. La première, elle, est dominée par de longues citations successives de l’informateur principal d’al-ʿUmarī, le cheikh Abū ʿUṯmān al-Dukkālī, présenté comme ayant vécu trente-cinq ans à la capitale du Mālī, et qualifié de *ṯiqa* et de *ṯābit*[754]. Suivent ensuite le reste des récits de la troisième catégorie, qui concernent les événements du « séjour égyptien », et ceux de la quatrième catégorie.

Al-ʿUmarī est assez laconique concernant son informateur principal, Abū ʿUṯmān al-Dukkālī. Nous ne savons pas en quelle année il l’a interrogé, mais tout porte à croire que l’entretien se déroulât au Caire entre 1328 et 1339 pour les raisons que j’ai évoquées précédemment. Il devait être assez âgé et instruit pour porter le titre honorifique de cheikh et était certainement un voyageur expérimenté. Si l’on en croit sa nisba, al-Dukkālī était originaire de

la région historique de Dukkāla, situé sur la côte marocaine dans une zone de plaine au bord de l'Atlas (au sud-ouest de Casablanca aujourd'hui). Cette région tient son nom d'une confédération berbère éponyme{755}. On ne sait pas s'il était arrivé avec le cortège de la caravane de Mansa Musa puis était resté au Caire, ou s'il s'y était établi avant ou après. Tout aussi obscures sont les circonstances de son installation au Mālī et ce qui l'a conduit à en repartir. Toujours est-il que les renseignements qu'al-Dukkālī procure sont uniques à l'époque, ce qui tend à confirmer qu'il a bien vécu au Mālī.

Al-ʿUmarī laisse souvent parler ses sources. Cela ne l'empêche pas d'arbitrer, en raison de sa méthode et non de sa connaissance du sujet. Concernant le Mālī, les deux premières catégories sont quasiment inexistantes (Coran et expérience personnelle), c'est donc la troisième catégorie qui prévaut. Par deux fois il infirme des informations issues de la quatrième catégorie en les confrontant avec la troisième jugée plus fiable :

> [Abū al-Ḥasan ʿAlī] a dit : « Le sultan Mūsā m'a raconté que l'or est son apanage, on collecte pour lui sa production comme impôt foncier (*qaṭīʿa*), sauf ce que les gens de ce pays lui prennent par détournement. »
> J'ajoute [litt. j'ai dit] ce qu'a dit al-Dukkālī : « Il leur offre plutôt un peu de cet or pour gagner des faveurs{756} (*muṣānaʿa*). Ils en tirent des bénéfices en le vendant, car dans leur pays il n'y a rien ». La parole d'al-Dukkālī est plus certaine{757}.
> Le grand savant et jurisconsulte Abū al-Rūḥ ʿIsā al-Zawāwī m'a rapporté : « Le sultan Mūsā Manšā m'a raconté que la longueur de son royaume était d'environ une année. » Ibn Amīr Ḥāǧib m'avait informé aussi de cela. Quant à ce qu'en a dit al-Dukkālī, cité précédemment, le royaume faisait quatre mois tant en longueur qu'en largeur. La parole d'al-Dukkālī est plus sûre, car Mūsā Mansā a peut-être grossi l'importance de son pouvoir{758}.

Les deux extraits ont pour récit de base une information rapportée de la bouche de Mansa Musa. Dans les deux cas, al-ʿUmarī réfute les faits provenant de la catégorie 4 (informateur sans *ʿiyān*), pour donner sa préférence à ceux de la catégorie 3 (avec *ʿiyān*). Les inconsistances du locuteur source, ici la plus haute autorité de l'objet historique considéré (le sultan), sont résolues par la méthode. Al-ʿUmarī y ajoute en outre son esprit critique, reprenant les rênes du récit. Si le second extrait pouvait passer pour anecdotique (les différentes assertions étant invérifiables), il n'en éclaire pas moins une dimension fondamentale du voyage de Mansa Musa qui n'a pas échappé à l'encyclopédiste : ce dernier était en représentation politique et ne manquait jamais de mettre en valeur son sultanat.

De même, la question du monopole des Mansas sur l'or soudanien, qui leur reviendrait de droit sauf pour une partie détournée, est contredite par al-ʿUmarī. Il se range derrière sa méthode et son expérience d'une pratique qu'il a pu observer personnellement. Le fait que le mansa redistribue une partie de

l'or aux grands personnages de son sultanat est un schéma que l'on retrouve dans d'autres États monarchiques : la redistribution des richesses permet à la fois d'asseoir son emprise sur une cour à travers un lien de dépendance et de s'assurer une plus grande fidélité des gens de pouvoir. Dans la société militaire mamelouke, les grands amīrs se voyaient confier des offices prestigieux auxquels étaient attachés des revenus confortables. Cette pratique permettait de pacifier les relations entre les sultans et les grands chefs militaires, de les associer à la richesse d'État mais aussi de mieux les contrôler en les liant au pouvoir tout en maintenant une sujétion{759}. Au sujet de l'or, al-ʿUmarī privilégie ainsi une analyse sociologique du pouvoir qui rejoint son expérience. Sa méthode lui faisait déjà préférer al-Dukkālī mais son intervention vient lever toute ambiguïté.

Vers la fin du chapitre, il confronte à nouveau deux catégories de sources, cette fois pour les renforcer mutuellement. Les récits concernent les populations qualifiées « d'infidèles ». Le premier extrait est révélateur de la vision d'ensemble de la situation dans laquelle se trouve le monde musulman à son époque. En effet, le règne d'al-Nāṣir Muḥammad est marqué par des batailles contre les Mongols et un djihad tant armé que spirituel{760}. Dans une construction symétrique évidente, al-ʿUmarī veut montrer que ces « invasions barbares » touchent d'autres pans de l'Islam. La place faite au sultanat du Mālī dans les *Masālik* se comprend dès lors d'autant mieux ; il est un propagateur de la foi dans la région autant qu'il y est une marche pour l'Islam et l'un de ses boucliers :

> Ibn Amīr Ḥāǧib a rapporté : « Je lui ai demandé s'il avait des ennemis avec qui il était en guerre et avait des batailles. Alors il répondit : "Oui, nous avons un ennemi redoutable, qui est pour les Sūdān ce que sont pour vous les Tatars. Entre eux et les Tatars il y a un rapport dans les aspects. Parmi eux : ils ont la face large et le nez épaté. Ils excellent au lancer de flèches en bois. Leurs chevaux sont des *akādīš*{761} au nez fendu. Entre eux et nous, il y a des conflits. Ils sont d'une combativité redoutable car leur lancer de flèches atteint toujours son but. Avec eux, les guerres reviennent périodiquement, entre nous quelques fois". » Ibn Saʿīd a signalé dans *al-Muġrib* le groupe des Damdam, qui a envahi les diverses populations des Sūdān et a dévasté leur pays. Ce sont eux qui ressemblent aux Tatars. L'invasion de ces deux bandes eut lieu le même siècle. Fin du propos d'Ibn Saʿīd sur cette question{762}.

Bien que l'intermédiaire soit en théorie fiable, ici Mansa Musa, le récit tombe néanmoins dans la quatrième catégorie, puisqu'Ibn Amīr Ḥāǧib rapporte du discours. Il est alors étayé par une citation d'un auteur faisant autorité, le géographe Ibn Saʿīd{763}. Al-ʿUmarī peut donc reprendre la symétrie établie par Mansa Musa entre son sultanat et le sultanat Mamelouk (« l'invasion de ces deux bandes eut lieu le même siècle »). Le Mālī est

intégré dans une géopolitique familière de l'Islam post-califat abbasside.

La dernière partie se rapporte à un lieu de commun de la littérature arabe, les Sūdān mécréants et anthropophages. Le récit, de catégorie 4, est le plus faible de tous car l'intermédiaire duquel est rapportée l'information est anonyme.

> ʿIsā al-Zawāwī m'a rapporté : « On m'a raconté, qu'un homme vint avec du sel et parvint à une des villes des Sūdān infidèles. [Il dit] : "Je fis don à son souverain d'un peu de sel qu'il accepta. Il m'envoya en retour deux jeunes esclaves parmi les plus belles des Sūdān. Par la suite je me trouvai chez lui quelques jours plus tard et il dit : 'Nous t'avons envoyé deux jeunes esclaves, égorge-les donc et mange-les ! Leur chair est la plus délicate qu'on puisse manger chez nous. Pour quelle raison ne les as-tu pas égorgées ?' Je répondis : 'Cela n'est point permis chez nous.' Il me demanda : 'Quelle chose manges-tu ?' Je répliquai : 'De la viande de bœuf et de mouton.' Alors il envoya des bœufs et des moutons." On m'a aussi raconté qu'il y a dans le pays de ces Sūdān une haute montagne dont l'ascension n'est pas possible, où on trouve toutes sortes de fruits et de baies, qui sont hors de portée. On n'en récolte que ce que les vents dispersent parmi ce qui tombe en feuilles ou en fruits. » J'ajouterai ici que l'on n'a jamais mentionné cela pour le pays des infidèles. Bien que cela ne soit pas dans notre projet, je l'ai cependant signalé pour son étrangeté et par le fait qu'il augmente l'intérêt [de ce passage], puisque cela se rattache au Bilād al-Sūdān. Quant à ce que j'en dis, on a beaucoup parlé des Sūdān qui mangent la chair humaine, mais le pays de ceux-là est situé très loin en avant dans l'extrême-sud et parmi eux on trouve les Zanǧ. Al-Ǧāḥiẓ dans le *Kitāb al-bayān wa al-tabyīn* a dit : « Nous avons parlé des Zanǧ et [du fait] qu'ils s'arrachaient les dents de devant. [...] J'ai demandé à Mubārak al-Zanǧī al-ʿAškār pourquoi les Zanǧ s'arrachaient les dents de devant. Il me répondit : "J'ai posé des questions à ce sujet et il ne s'en trouve pas qui ait encore [toutes] ses dents. De ceux qui taillent leurs dents en pointe, on m'a dit que c'est pour attaquer et mordre parce qu'ils sont anthropophages"{764} ».

Al-ʿUmarī exprime son doute à travers le fait qu'il n'a jamais rien entendu de tel par ailleurs. Il s'empresse alors de donner du crédit au récit en convoquant la tradition, à travers l'un des plus grands *adīb* de l'Islam médiéval, al-Ǧāḥiẓ, raccordant le récit aux Sūdān orientaux, les Zanǧ, dont l'anthropophagie fait consensus dans la géographie et l'histoire arabe. La caution intellectuelle d'une telle personnalité, et de la tradition savante qu'elle incarne, fortifie un propos qu'al-ʿUmarī aurait sinon rejeté, conformément à sa méthode. Grâce à sa culture extensive, l'encyclopédiste connaissait ces vieux discours, il pouvait donc immédiatement les rattacher à un patrimoine littéraire dont il avait pourtant appelé à se méfier dans son introduction. Ce recoupement des sources est aussi une manière de se déresponsabiliser, puisqu'en cas de contenu erroné « la faute leur en incomberait et il en serait exonéré ».

Les limites d'une histoire du temps présent à distance au

Le chapitre 10 met en évidence des déséquilibres entre d'une part, les récits des différentes catégories de sources, et d'autre part, entre les informateurs d'une même catégorie. Les récits des catégories 3 et 4, qui composent l'essentiel du chapitre, présentent en outre une certaine hybridité.

Quand al-ʿUmarī arrive au Caire en 1328, il peut observer la rémanence de l'événement de 1324 à travers trois phénomènes : les histoires enflammées des commerçants du Caire, la chute du cours de l'or et la présence d'une lettre donnant le modèle du protocole de correspondance avec le sultan du Mālī. Son père est alors à la tête de la chancellerie et lui-même occupe une fonction adjuvante qui lui donne accès à la cour et au cœur du pouvoir. Il fréquentait donc, au moins professionnellement, les informateurs sur le « séjour égyptien » (catégorie 3). Je n'ai hélas pas trouvé de notice biographique sur ces grands commis de l'État mamelouk, ni dans les *Masālik*, ni dans les *Aʿyān* et le *Wāfī*. Il faut donc recourir à des hypothèses.

Abū al-Ḥasan ʿAlī b. Amīr Ḥāǧib l'amīr gouverneur de la Qarāfa, était sans doute encore en fonction au moment où il fut interrogé par al-ʿUmarī, ce qui expliquerait leurs interactions. La Qarāfa supérieure fut le lieu de séjour de la caravane du Mālī. On peut donc tout à fait donner crédit à son *ʿiyān*. Comme son nom peut l'indiquer, Abū al-Ḥasan était le fils du chambellan (*ḥāǧib*)[765]. Sous les mamelouks, et à l'époque baḥrite, le *ḥāǧib* en chef (*ḥāǧib al-ḥuǧǧāb*), qui avait sous ses ordres des *ḥuǧǧāb* moins importants, était en charge de présenter « les ambassadeurs, les hôtes, les solliciteurs et d'autres visiteurs de la cour du sultan[766] ». Il devait aussi organiser les parades militaires. Sa fonction était surtout judiciaire, puisqu'il rendait la justice entre les membres de la classe militaire mamelouke[767]. En dehors de son office de gouverneur, Abū al-Ḥasan venait donc a priori d'une famille habituée à servir la cour mamelouke et était habilité aux yeux d'al-ʿUmarī à offrir une lecture fine et expérimentée des événements de la cour. Il s'agit par conséquent d'un informateur de tout premier ordre.

La situation est similaire concernant Abū al-ʿAbbās Aḥmad b. al-Ḥāki, le grand témoin de la rencontre sultanienne. Son vrai nom était Šihāb al-Dīn Abū al-ʿAbbās Aḥmad b. ʿAlī Ǧamāl al-Dīn ʿAqūš *al-mihmindār*, al-Ḥākī traduisant sans doute une déformation d'al-Ǧamālī, contraction courante de Ǧamāl al-Dīn. Chez Ibn al-Dawādārī, al-ʿUmarī et al-Maqrīzī, la construction des noms laisse penser que c'était plutôt son père qui était *mihmandār*. Aḥmad est quant à lui davantage connu comme amīr des *naqabāʾ* de l'armée c'est-à-dire le chef de la police militaire, fonction qu'il occupa de 718/1318-19 à 727/1327[768]. Son père était donc peut-être *mihmandār* à ce

moment-là et il est possible qu'Aḥmad lui succéda en 1327 jusqu'à sa mort en 732/1331-1332. Ou bien il n'est pas impossible qu'il ait cumulé les deux fonctions et qu'il était déjà le *mihmindār* en 1324, comme le récit des *Masālik* le suggère. Il s'agissait de la dix-huitième dignité sur les vingt-cinq que comptait la cour mamelouke. Il avait en charge d'accommoder les ambassadeurs, dignitaires étrangers et délégations selon leur rang pendant leur séjour, et surtout de les présenter à la salle d'audience du sultan au moment jugé opportun{769}.

Si l'on en croit al-ʿUmarī, c'est à lui que Mansa Musa fit un cadeau en or, et le style suggère qu'il occupait l'office de *mihmindār* quand il l'interrogea{770}. C'est sans doute en partie cet or qui lui permit d'édifier son complexe funéraire dès 1325, une mosquée-madrasa-ḫanqāh dans la rue principale du Darb al-Aḥmar quartier s'étendant entre la citadelle et Le Caire historique et prisé des amīrs de l'époque. Connue sous le nom de mosquée d'Aḥmad le Mihmandār, elle est aujourd'hui dans un bel état de conservation{771}. Chargé des dignitaires étrangers, il fut en toute logique l'interlocuteur privilégié de Mansa Musa, notamment dans la négociation de la « rencontre sultanienne ». Il se trouvait certainement au premier rang au moment de l'épisode, et fut en mesure d'en restituer chaque détail à al-ʿUmarī qu'il l'interrogea entre 1328 et 1331.

Mosquée d'Aḥmad al-Mihmandār, Darb al-Aḥmar, Le Caire
Photo H. Collet

Si on ajoute un des guides de la caravane égyptienne à laquelle s'étaient greffés Musa et sa suite, al-ʿUmarī avait donc réussi à s'entretenir avec les meilleurs informateurs disponibles concernant le voyage de Mansa Musa en territoire mamelouk. Avec le choix du *ʿiyān* (il faut ajouter al-Dukkālī pour la partie nous transportant au Mālī), il remplit son objectif de produire un savoir

d'une grande actualité.

En revanche, la situation est différente pour les récits relevant de la quatrième catégorie. Cette nouvelle partie dans le chapitre sollicite à nouveau Abū al-Ḥasan b. Amīr Ḥāǧib, ainsi que deux autres informateurs. Le gouverneur de la Qarāfa confie à al-ʿUmarī quelques-unes de ses conversations avec Mansa Musa. Son sultanat avait semble-t-il suscité la curiosité des amīrs. Ce fragment du récit échappant au *ʿiyān*, il dépend de la représentation que Mansa Musa fait de son sultanat. Al-ʿUmarī en était partiellement conscient. Cela ne le prémunit pas de relayer les mythifications qui entourent l'or du Soudan. L'origine de l'or et surtout la localisation des gisements aurifères étaient un des secrets les mieux gardés des souverains sahéliens. Aussi, ces derniers avaient tout intérêt à entretenir les légendes sur sa production, en donnant l'impression que leurs réserves étaient sans fin. Ainsi, le mythe de l'or organique poussant comme des plantes, sous-tendant l'idée d'un cycle naturel de régénération des gisements, figure dans le chapitre dix. On ne connaît pas précisément la manière dont se déroulaient les entretiens avec Mansa Musa dans lesquels il menait sans doute l'initiative intellectuelle{772}. En rapportant vraisemblablement *verbatim* les propos d'Abū al-Ḥasan b. Amīr Ḥāǧib sur le sujet, al-ʿUmarī donne un début de réponse. Les questions étaient bien souvent orientées, facilitant la production du discours allant dans le sens des idées préconçues et des attentes du questionnant. Mansa Musa profitait de l'avantage de la position de celui dont on attend les réponses :

> [Abū al-Ḥasan ʿAlī] a dit : « Je lui demandai comment étaient ces plantes de l'or. Il me dit qu'on en trouvait de deux sortes, l'une au temps du printemps, après les pluies. Elle pousse dans le désert et a des feuilles semblables à celles du *naǧīl*. Ses racines sont de l'or brut (*tibr*). On trouve l'autre sorte toute l'année, en des endroits connus sur les rives des cours du Nīl. On y creuse des trous et on y trouve des racines d'or brut ressemblant à des pierres ou à des cailloux que l'on recueille. Toutes les deux sont surnommées or brut (*tibr*), mais la première a un titre plus pur et une valeur supérieure{773}. »

Pour ce qui est des autres informateurs de la catégorie 4, l'hybridité des récits est encore plus prononcée. Le profil des informateurs égyptiens change, nous passons de l'aristocratie émirale à des savants religieux : Abū al-Rūḥ ʿĪsā al-Zawāwī et Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. al-Ṣāʾiġ al-Ummawī. Le fait qu'al-ʿUmarī ait été proche des deux savants entre aussi en ligne de compte : des considérations plus personnelles, crédit et confiance conférés par l'amitié, s'immiscent dans le processus de sélection de l'information et la méthode générale.

À l'inverse des grands commis cités précédemment, les religieux figurent en bonne place dans les biographies des *Masālik*. Dans le tome 6, où l'on

trouve les biographies des *fuqahāʾ* d'Orient et d'Occident des différentes écoles de droit islamique, Abū al-Rūḥ ʿĪsā al-Zawāwī se voit attribuer une entrée élogieuse, selon toute vraisemblance anthume :

> Il habita le Caire. [...]. Il était originaire de Zawāwa, en Ifrīqiyya. Il se rendait très souvent au pays [en Égypte] et il devint par son activité un des plus grands jurisconsultes. Il prit résidence en Égypte et y exerça. Il continua à s'y instruire et sa renommée s'accrut. [...] Puis il se rendit à Damas. Il y fut nommé en tant qu'assistant de justice (*niyāba al-ḥukm*). Il tranchait les affaires et les jugements avec une fermeté qui ne se laissait troubler par rien (*bi-ǧaʾš rābiṭ*). [...] Il resta comme cela un moment puis retourna en Égypte et s'y établit définitivement. [...] J'ai entendu les jurisconsultes les plus distingués dire, quand ils parlaient de lui : « C'est un cheikh malikite et c'est vers lui qu'on se tourne concernant ce qui est ambigu dans les fatwas de l'école de l'imam Mālik, que Dieu soit satisfait de lui. » Il me fréquentait et me rencontrait. [...] Il était excellent en *fiqh*, et a contribué à la grammaire et la langue arabe. [...] Il avait une connaissance soignée des astres, des formes de la terre, des états des climats (*aqālīm*), des pays, de la position des villes, des régions (*aqālīm*) éloignées par une grande distance et des mers inhabitées. Quand j'ai composé ce livre, je l'ai écouté alors qu'il venait chez moi pour prendre connaissance des parties que j'avais achevées, partie après partie. Il arrivait souvent qu'il me traite de manière excellente. Il en fit l'éloge. J'ai tiré de grands profits de ses connaissances pour ce livre. Sans elles, je n'aurais été capable d'écrire les entrées de ce chapitre et il serait venu, concernant des sujets de cette composition, en me lisant mes défectuosités concernant ce que j'y avais transmis. [...] Je l'ai regardé [parler] et j'ai appris de lui par audition (*samāʿ*) ce qui remplit les yeux et les oreilles. À mon époque, il se réunissait avec Ibn al-Qāṣiḥ, un des meilleurs *faqīh* chafiites, et avec notre cheikh Abū Ḥayyān à la madrasa al-Ṣāliḥiyya sur le sofa qui s'y trouvait. Il s'y déroulait entre eux des disputations (*buḥūṯ*) très riches, des arguments splendides sur la doctrine (*muḏākarāt*). Il arrivait souvent qu'ils mêlent à cela des traits d'humour (*nukat*) précieux et des plaisanteries (*mudāʿabāt*) subtiles{774}.

L'extrait se termine avec la restitution de l'un de ces échanges{775}. La notice éclaire un pan de la sociabilité d'al-ʿUmarī absent chez ses biographes. L'encyclopédiste fréquentait le cercle savant cairote de la Ṣāliḥiyya{776}. Étant donné son appétence pour la chose intellectuelle, la liberté de ton qui y régnait était certainement à sa convenance. Jusqu'ici on connaissait surtout, grâce à al-Ṣafadī, sa sociabilité damascène. Al-Zawāwī fut également l'un des relecteurs des *Masālik*, surtout pour la partie biographique sur les savants islamiques. Ce n'est donc pas un informateur anodin, mais l'un des contributeurs des *Masālik* dont la dimension collaborative affleure une nouvelle fois.

Si une partie du discours que rapporte al-Zawāwī est infirmée par le savant syrien qui lui préfère al-Dukkālī, son récit des mines de cuivre rouge contrôlées à l'est par le sultanat du Mālī est tout à fait nouveau et de grande valeur historique{777}. De même, ses questions à Musa sur l'extraction de l'or semblent avoir été moins orientées par la tradition géographique et littéraire puisque les propos qu'il rapporte décrivent une technique assez proche de ce

que l'on connaît[778]. La narration est ainsi dépourvue des dimensions intertextuelles que l'on rencontrait jusque-là[779].

Plus problématique est son récit final dans le chapitre sur les Sūdān anthropophages, cité plus haut, qu'al-ʿUmarī a renforcé avec un texte d'al-Ǧāḥiẓ. Elle combine deux anecdotes provenant d'anonymes, une sur le cannibalisme et l'autre sur une montagne inaccessible. Il existe dans ce passage une dimension intertextuelle très marquée. Al-ʿUmarī met en avant dans la biographie d'al-Zawāwī qu'il possédait un savoir similaire au sien touchant aux différentes branches de la connaissance. Il était initié à la géographie arabe qui voyait dans les terres qui s'étendaient au-delà du Sahel un lieu où des populations « infidèles » coexistaient avec les « plantations » d'or[780]. Dans le chapitre 10, ce récit vient après un autre faisant mention du commerce muet de l'or et du sel[781]. Bien que cela ne soit pas explicite, al-Zawāwī sous-entend que le voyageur anonyme de son récit s'était retrouvé chez les Sūdān anthropophages alors qu'il venait chercher de l'or. Dans ses *Murūǧ al-ḏahab* (Les prairies d'or), al-Masʿūdī avait déjà établi au xe siècle une ligne de démarcation imaginaire au Bilād al-Sūdān sur laquelle s'opérait ce commerce muet avec les Sūdān infidèles[782].

Les témoignages de marchands prétendant s'être rendus aux sources de l'or sont particulièrement rares. Peut-être qu'al-Zawāwī l'avait entendu quand il se trouvait encore en Ifrīqiyya. On comprend qu'al-ʿUmarī l'ait jugé assez unique et pertinent pour le mentionner. La forte intertextualité de l'anecdote invite à soutenir l'idée qu'al-Zawāwī livre un témoignage aux registres de vérité inégaux. Pareillement, son histoire sur la montagne inaccessible et fructueuse, qui survient de façon inopinée, s'inscrit dans un horizon discursif sur les montagnes du Bilād al-Sūdān qui sont, depuis les premiers géographes arabes, associées à des attributs plus ou moins étonnants[783].

L'autre informateur d'importance de la quatrième catégorie est un certain Abū ʿAbd Allāh Muḥammad Ibn al-Ṣāʾiġ al-Ummawī. Dans les *Masālik* se trouve la biographie d'un certain Abū al-Yasar Muḥammad Ibn al-Ṣāʾiġ (m. 739/1338-39), grand cadi chafiite de Damas, le seul Ibn al-Ṣāʾiġ contemporain d'al-ʿUmarī figurant dans son dictionnaire biographique dont il dit : « il y avait entre moi et lui une forte amitié fraternelle[784]. » La *kuniyya* n'est cependant pas la bonne, il s'agit de deux hommes différents. En outre, le récit du chapitre 10 nous invite à penser qu'Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. al-Ṣāʾiġ al-Ummawī était d'origine andalouse, ce qui n'apparaît pas dans la notice d'Abū al-Yasar. En revanche, dans l'encyclopédie sur l'histoire de Grenade d'Ibn al-Ḫaṭīb (écrite vers 1364), *al-Iḥāṭa fī tārīḫ Ġarnāṭa*, figure une biographie consacrée à Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. al-Ṣāʾiġ al-

Ummawī :

> Il a travaillé à la *dār al-ašrāf*{785} d'Almeria. Il exerça sa fonction avec une grande assiduité. Sa gouvernance dans les affaires suscita l'admiration. Son ardeur à la tâche releva [la situation financière de la ville] au plus haut{786}. Alors, il se rendit à Grenade. Il y étudia l'arabe et d'autres matières. Il se familiarisa en un temps record avec les savants les plus célèbres. Puis il voyagea vers l'Orient (*bilād al-Mašriq*) à la toute fin de l'année 720/1320. Il n'alla pas au-delà du Caire, afin de rencontrer l'objet de ses désirs. Le désir de cette ville était pour lui comme un besoin, au point de l'affecter comme une maladie. Il se mit à y étudier l'arabe une nouvelle fois, devint connu pour ça au point qu'on le surnomma Abū ʿAbd Allāh le grammairien (*al-naḥūwī*). [...] Il fit de l'Égypte son siège dans un bien-être abondant, ne la prenant jamais pour acquise. Il se trouve à la madrasa al-Ṣāliḥiyya, avec le plus insigne statut, figurant parmi les gens de science et de religion{787}.

Ibn al-Ṣāʾiġ faisait donc partie du cercle des savants qu'al-ʿUmarī fréquentait à la madrasa al-Ṣāliḥiyya. Il est probable qu'il y recueillit les récits de ces deux informateurs autour d'une même conversation, ce qui expliquerait la complémentarité entre leurs deux relations. Ibn al-Ṣāʾiġ produit pour l'encyclopédiste deux discours. Un sur le commerce muet de l'or, placé avant celui d'al-Zawāwī qui relate les pérégrinations du voyageur inconnu chez les Sūdān méridionaux. Plus général, il fonctionne comme une sorte d'introduction avant d'être illustré par le récit d'al-Zawāwī. L'histoire qu'Ibn al-Ṣāʾiġ a récoltée au temps où il servait à Almeria auprès du vizir Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. Rāġanuh est plus curieuse :

> Le cheikh, l'imam Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. al-Ṣāʾiġ al-Ummawī m'a raconté : « Le vizir Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. Rāġanuh des gens de notre cité d'Almeria en al-Andalus, homme digne de confiance parmi les jurisconsultes et les savants, m'a raconté ceci : "Je m'embarquai sur un bateau de marchandises m'appartenant avec un groupe de commerçants, à l'embouchure d'al-Ablābah, qui est l'entrée de la mer environnante, pour gagner quelque localité du Bilād al ʿAdwa [Maroc]. Mais le vent se joua de nous et les vagues nous ballottèrent, si bien que nous dépassâmes le lieu désiré. Cette situation dura si longtemps que nous fûmes impuissants à jeter l'ancre près de la terre ferme. La situation continua ainsi et nous pénétrâmes plus en avant dans l'Environnante, dans la direction du sud, jusqu'à ce que nous avançassions dans des ténèbres si épaisses que si un homme étendait la main il l'apercevait à peine. Nous avions la certitude de périr de notre situation dans ces ténèbres. Par la suite Dieu Très-Haut nous fit la faveur d'apaiser le vent. Nous manœuvrâmes avec ménagement l'embarcation et, l'ayant redressée, nous nous dirigeâmes en direction de la terre jusqu'à y arriver. Nous y jetâmes l'ancre et nous sortîmes en quête du salut de nos âmes. Nous vîmes les signes d'une ville. Nous nous dirigeâmes vers elle et nous y trouvâmes un peuple de Sūdān. Quand ceux-ci virent que nous étions blancs, ils en furent tout surpris. Ils étaient persuadés que nous avions teint nos corps de blanc et frottèrent nos peaux avec des fibres de palmier. Quand ils se rendirent compte que cela était naturel, chacun d'entre eux demeura dans l'émerveillement et ils se mirent à parler de cela entre eux. Nous séjournâmes donc chez eux et nous découvrîmes que l'essentiel de leur nourriture était des viandes de gros et longs serpents (*taʿbān*) et de serpent plus petits (*ḥayyāt*). Les serpents pullulent chez eux et ils les chassent pour en manger la chair. Il n'y a

dans leurs terres ni plantes ni pâturages. Nous restâmes chez eux un certain temps jusqu'à ce que des gens de chez eux sortent vers le pays voisin pour quelques occupations et nous partîmes ainsi avec eux. Ensuite, nous nous transportâmes d'un lieu à un autre jusqu'à ce que nous arrivassions au Barr al-ʿAdwa." »[788]

Je n'ai pas trouvé au sein des deux œuvres principales offrant une galerie de portraits des grands hommes andalous, l'*Iḥāṭa* d'Ibn al-Ḫaṭīb et le *Nafḥ al-Ṭīb* d'al-Maqqarī (m. 1632), de biographie sur ce vizir. Al-ʿUmarī, qui consacre une partie du dictionnaire biographique des *Masālik* aux grands vizirs d'Orient et d'Occident, sauf erreur, n'en parle pas non plus. Difficile de savoir si ce voyage a laissé d'autres traces dans la littérature, s'il fut réel ou inventé par le vizir ou par Ibn al-Ṣāʾiġ. L'anthropophagie des Sūdān méridionaux y est remplacée par un récit sur les serpents qui pullulent et constituent le principal moyen de subsistance. Une nouvelle fois, la recherche d'une intertextualité peut aider à comprendre ce passage singulier du chapitre 10 : le récit semble émaner d'un continuum discursif sur l'océan Atlantique qui était partagé entre le Portugal, al-Andalus et la côte ouest-africaine. Le texte d'al-Idrīsī évoqué plus haut sur la navigation vers la finalité de l'Atlantique, possiblement retravaillé par Mansa Musa, laisse entrevoir un certain nombre de thèmes communs avec le voyage du vizir d'Almeria (ténèbres, courants et vents, faune pullulante).

On trouve dans la littérature andalouse encore un autre texte, d'Ibn Saʿīd (m. 1274), qui emprunte des éléments à al-Idrīsī et qui semble avoir inspiré Ibn al-Ṣāʾiġ :

Ibn Fāṭima rapporte qu'il s'embarqua une fois sur l'Océan pour se rendre à Nūl Lamṭa. Le vaisseau dévia et les marins, se trouvant dans le brouillard et les hauts-fonds, s'égarèrent au point de ne plus savoir où ils étaient. Alors, ils abandonnèrent le grand vaisseau, se munirent de vivres (et partirent) avec la petite chaloupe, que tantôt ils traînaient sur les algues et tantôt ils soulevaient avec les rames. Finalement, après quelque temps, ils arrivèrent au fond du golfe. Ils furent tout étonnés d'y découvrir une quantité énorme de thons ainsi qu'un vol considérable d'oiseaux blancs. [...] Lorsqu'ils parvinrent au pied du Djabal al-Lammāʿ (la montagne luisante), des Berbères Djudāla leur firent signe de ne pas approcher de la montagne. Ils ne saisirent pas la raison (de cette mise en garde). S'étant écartés de la montagne, ils se dirigèrent vers le nord pour la dépasser. Arrivés sur le littoral, [...] se présenta une personne parlant les deux langues (arabe et berbère) qui leur demanda comment ils s'étaient égarés jusqu'ici. Les marins expliquèrent et demandèrent pourquoi on les avait mis en garde contre le Djabal al-Lammāʿ. On leur répondit : « Tout n'y est qu'un amas de serpents venimeux ; l'étranger prend cela pour des reflets brillants d'une roche aux belles couleurs, mais c'est une illusion ; il s'en approche, les serpents le font périr. »[789]

L'intertextualité entre ce récit et celui d'Ibn al-Ṣāʾiġ semble évidente. Il emprunte clairement à al-Idrīsī et Ibn Saʿīd (ténèbres, montagne, serpents, terre hostile), si ce n'est qu'Ibn al-Ṣāʾiġ situe ses voyageurs égarés plus au

sud encore. La récurrence de la thématique des serpents est une idiosyncrasie de la géographie d'al-Andalus sur le Soudan. On la rencontre également dans les années 1160, chez Abū Ḥāmid al-Ġarnāṭī dans sa *Tuḥfat al-albāb wa-nuḫbat al-aʿǧāb* (Trésor des esprits et quintessence du plus merveilleux) {790}, qui a pu être une lecture Ibn Ṣāʾiġ.

Malgré sa volonté de décrire le réel, al-ʿUmarī véhicule à ses dépens les *topoï* littéraires de la géographie de l'Occident islamique sur le Bilād al-Sūdān. L'hybridité des discours de ses informateurs, qui remplissent en surface les conditions de validation de sa méthode, en est le cheval de Troie.

Régimes de vérité et condition du « dire-vrai » sur le Mālī

Pour son tableau géopolitique de l'Islam, al-ʿUmarī a entrepris de concevoir une véritable méthode critique, par l'établissement de critères de vérité empruntant à la science de la transmission (ou de la tradition, *ʿilm al-naqliyya*). Il voulait s'assurer que ses informateurs livraient un savoir authentique. En cas de doutes, sa méthode confrontait ou conjuguait les différentes catégories pour pallier son incapacité à vérifier en personne ce qu'il en était.

Le chapitre dix suit linéairement, *mutatis mutandis*, une succession de récits hiérarchisés selon un cadre théorique et typologique des sources. Al-ʿUmarī est on ne peut plus clair, il veut donner à son lecteur l'impression qu'il arpente lui-même la *mamlaka* qu'il décrit « comme si elle était devant ses yeux ». Concernant le Mālī, il est en accord avec les principes de son introduction, il n'a interrogé que des hommes de son époque, « car ils lui ressemblent plus que leurs ancêtres ».

Pourtant ce souci du réel ne s'appuie pas tant sur une lecture, une vérité du monde, que sur un assemblage de plusieurs régimes de vérité agrégés en un discours{791}. Al-ʿUmarī ne faisant intervenir son *ʿiyān* personnel que très rarement dans le chapitre 10, il est presque exclusivement tributaire de la conception du monde en général, et du Mālī en particulier, qu'ont ses différents informateurs et de leurs capacités à penser l'Autre.

Mansa Musa a œuvré intensément à situer son sultanat sur la scène de l'Islam, projetant une image de lui-même par laquelle il voulait être perçu. Il était confronté au sens que ses interlocuteurs étaient capables d'en donner, au travers d'une perception porteuse de préconceptions sur le Bilād al-Sūdān émanant de connaissances géographiques et historiques parfois – et même souvent – datées ou inventées. Ainsi les questions orientées auxquelles il est soumis, qui transpirent dans le texte, lui permettent par exemple de créer une équivalence entre les populations qu'il combat et les Mongols combattus par

les Mamelouks, proposition validée par al-ʿUmarī. Cette construction, visant à créer une proximité avec le sultanat Mamelouk dans le rôle de défenseur de l'islam, relève d'une considération émique issue de la pensée politique de Mansa Musa. De même pour l'or, objet de convoitise à l'origine de l'intérêt de la littérature arabe médiévale pour le Soudan occidental. Le thème avait depuis longtemps dans la littérature arabe son propre registre discursif, on voit néanmoins que les acteurs ouest-africains étaient aussi les coproducteurs des mythes entourant l'or. En encourageant les idées merveilleuses, ils garantissaient la pérennité de l'intérêt commercial à leur endroit. Cela n'empêche pas Mansa Musa de donner une description plus authentique des conditions de sa production par ailleurs, mais il avait face à lui des esprits davantage préparés à accepter les versions merveilleuses sur l'or.

Nonobstant une volonté d'y remédier, le contrôle d'al-ʿUmarī sur ce que dit son interlocuteur s'étiole à mesure que l'on s'éloigne du *ʿiyān*. La dimension intertextuelle s'engouffre, faisant intervenir de nouveaux régimes de vérité, ceux de la géographie savante et de l'histoire, aux discours établis. Voulant se limiter au XIVe siècle, al-ʿUmarī entrelace ainsi l'actuel et l'ancien, les mythes et l'histoire, sans que sa méthode ne l'en protège. Il en est de même pour al-Dukkālī. Bien qu'il ait visiblement résidé au Mālī plusieurs années, il restitue ce qu'il a vu certes mais aussi ce qu'il a appris oralement sur place, en passant au préalable l'information au crible de ses représentations et de sa vision du monde. Son image du Mālī est possiblement construite à partir de la capitale où il a séjourné trente-cinq ans, ce qui constitue déjà un premier biais que ne peut relever al-ʿUmarī dans la mesure où il a annoncé très clairement qu'il procéderait à une histoire dont le point d'entrée serait les élites et la capitale des *mamlaka*. On peut supputer que ses descriptions, qui viennent avec force détails, politiques, écologiques, techniques ont pu être réalisées depuis la capitale *via* la fréquentation de la cour, des marchés, d'une sociabilité élitaire, etc. Il est peu probable, en tant que cheikh, qu'il ait participé par exemple à la chasse aux buffles qu'il décrit. Al-Dukkālī rapporte qu'au Mālī :

> Ils ont une bête sauvage appelée *turummī*. Il est toujours hermaphrodite, ayant les organes mâles et femelles et étant un croisement du chacal et de l'hyène. Le cheikh Saʿīd al-Dukkālī a dit : « Je l'ai vu de mes yeux. C'est un hermaphrodite de la taille du chacal. Quand il trouve de nuit un humain, enfant ou adolescent, il l'enlève et le dévore. Pour ce qu'il est du jour, il est inoffensif et n'approche jamais l'homme adulte. Il pousse un beuglement comme celui du taureau qui veut frapper de ses cornes. Il déterre les morts et les mange. Ses dents sont comme celles du crocodile, assemblées comme à tenons et mortaises. »[792]

Il est loisible de penser que le cheikh relaie ici un récit appartenant au folklore local, malgré l'affirmation catégorique « qu'il l'a vu de ses yeux »

pour le crédibiliser. Que le *turummī* ait désigné un animal réel auquel l'on prêtait des légendes ou des comportements étranges n'est pas ce qui importe ici, mais plutôt le fait qu'al-Dukkālī parle depuis un régime de vérité étant probablement celui des élites sédentaires de la capitale du Mālī.

Le Mālī nous est donc donné à voir dans les *Masālik* à travers un agencement subtil de régimes de vérité réconciliés entre eux. On peut tenter de les définir. Un premier pôle discursif relève du Mālī. Ses deux biais ont déjà été énoncés. Le style d'al-Dukkālī, témoin anciennement *in situ*, est descriptif, genre en apparence neutre, comme par exemple dans le cas de son tableau écologique du Mālī. Toutefois, selon toute vraisemblance, il propose un regard sur le sultanat depuis sa capitale et ses environs immédiats. Mansa Musa déroule pour sa part un agenda économique et politique. Son discours est donc intellectuellement construit et orienté.

Viennent ensuite deux centres, deux grandes institutions représentées par les informateurs d'al-ʿUmarī, la madrasa et la cour mamelouke. La madrasa incarne un savoir qui met deux réalités en tension : une conception plus fortement théocentrée de la connaissance et une pratique savante encourageant l'intertextualité (savoir livresque ou oral reproduit dans une relation maître à élève). Son régime de vérité est donc le plus à même à faire surgir l'invraisemblable, pour peu qu'il ait été enregistré et validé par la tradition. Côté syrien, avec al-Subkī, relecteur/correcteur de l'introduction des *Masālik*, le « régime de vérité de la madrasa » pèse de tout son poids, puisque le savant y ajoute davantage de références coraniques et de gloses sapientielles liées à ces versets{793}. Côté égyptien, elle fait volontiers la part belle à l'intertextualité, avec un tropisme occidental spécifique aux informateurs, et à des histoires issues de la tradition. Al-ʿUmarī se sentait assurément davantage dans son élément dans les cercles savants cairotes, qui devaient lui rappeler ses études damascènes, qu'à la cour mamelouke. Bien qu'ayant choisi une vie de haut-fonctionnaire par tradition familiale, il resta donc intimement connecté à l'environnement sociologique et intellectuel de sa jeunesse.

La cour mamelouke, de son côté, propose des informateurs ayant eu une expérience directe de leur sujet (Mansa Musa et sa suite) en raison de leur insertion au cœur de l'appareil diplomatique. Ici, le régime de vérité qui s'exprime met en tension l'expertise technique (professionnelle) de ce qu'il s'est passé avec une interprétation liée à une position de pouvoir et un certain regard sur le monde. La restitution des événements auxquels ils assistent est conditionnée par des représentations personnelles, des attentes vis-à-vis de leur interlocuteur, une capacité à comprendre selon un système de normes. La culture, l'éducation et l'enseignement qu'ils ont reçus jouent ainsi un rôle.

En découle un questionnaire influencé par la tradition livresque, comme peut-être dans le texte d'Ibn al-Dawādārī sur l'or organique, mais cette dimension est moins présente comparativement au pôle de la madrasa qui fait souvent « parler » directement les livres.

Cette lecture ne vise pas à rejeter ces discours protéiformes sur le réel. Détricoter un tel canevas narratif sert plutôt à mettre évidence les limites incompressibles qui s'imposent à cette époque pour édifier une géopolitique « en chambre ». Dans un paysage où l'histoire du temps présent était alors dominée par une histoire annalistique centrée sur le domaine mamelouk autour du binôme événements/obituaires, le défi était immense. La pensée d'al-ʿUmarī était traversée à parts égales par les deux pôles de son milieu, qui portaient parfois des ambivalences du point de vue de l'information. L'encyclopédiste en avait certainement conscience. Sa méthode, élaborée en partie à partir des critères d'authentification de la science religieuse, vient paradoxalement reléguer le « régime de vérité de la madrasa » en queue de chapitre, c'est-à-dire dans la partie présentée en toute logique comme la plus faible sur le plan épistémologique.

Dans *Islamic Historiography*, Chase Robinson consacre un chapitre à l'étude du rapport que les historiens de l'Islam médiéval entretenaient avec la vérité. Il postule l'existence de deux profils : les historiens « monothéistes prémodernes », caractérisés par une histoire illustrative, et les historiens « monothéistes modernes », qui cherchent avant tout à expliquer{794}. Les historiens arabes médiévaux appartiendraient au premier. Un contre-exemple vient immédiatement à l'esprit, Ibn Ḫaldūn et sa théorie sociopolitique de l'Histoire qui se situent dans l'explication. Plutôt que d'adopter la rupture nette prémoderne/moderne, problématique, peut-être faut-il envisager ce rapport comme un continuum. Certes, il est indéniable qu'al-ʿUmarī conserve les caractéristiques d'une conception théocentrée de l'histoire : le texte sacré, par son injonction, le meut à s'enquérir du monde. En outre, son tableau illustre plus qu'il n'explique. Sans l'introduction, on manquerait l'esprit critique qui anime et organise l'entreprise. Si sa méthode recourt à la description, elle vise en réalité à expliquer le nouveau monde politique de l'Islam à un lectorat fermé qui a vocation à le connaître. Partant, son travail se situerait plutôt au milieu du continuum entre les deux modalités proposées par Chase Robinson.

Al-ʿUmarī réduit autant que possible les dispositifs discursifs employés par les historiens arabes en manque de matériaux – l'expression *wa Allāhu aʿlam* (mais Dieu sait mieux ce qu'il en est), le recours aux miracles, aux rêves, aux *topoï* littéraires ou aux modèles théoriques. C'est précisément l'assemblage de régimes de vérité différents qui forge ce récit unique sur le sultanat du

Mālī au XIVe siècle dans l'historiographie mamelouke. Les différents registres d'énonciation du réel ne sont jamais lissés par al-ʿUmarī qui les laissent disponibles à l'analyse pour son lecteur.

Le processus de rédaction des *Masālik* n'échappe pourtant pas au poids de la tradition. À propos d'une ligne de démarcation qu'il est malaisé de tracer entre un récit historique non fictionnel et un récit de fiction historique, du point de vue formel de l'écriture, Chase Robinson avance comme facteur déterminant la formation de « communautés interprétatives » qui imposent des lectures sur les textes{795}. Tout au long de ce chapitre, la démarche collaborative du travail d'al-ʿUmarī s'est révélée. Une « communauté interprétative » a bel et bien encadré le développement des *Masālik* : les savants de la madrasa al-Ṣāliḥiyya sont intervenus directement sur le chapitre dix et d'autres parties de l'encyclopédie ; al-Subkī sur l'introduction ainsi que le volume 1. D'autres acteurs ont certainement joué un rôle similaire, une lecture complète de l'encyclopédie mettrait à coup sûr en lumière différentes personnalités de cette « communauté interprétative » qui a pesé sur la forme finale des *Masālik*.

* * *

> Dans l'acception retenue, l'histoire du temps présent « couvre une séquence historique marquée par deux balises mobiles. En amont, cette séquence remonte jusqu'aux limites de la durée d'une vie humaine, soit un champ marqué d'abord et avant tout par la présence de "témoins" vivants, trace la plus visible d'une histoire encore en devenir [...]. En aval, cette séquence est délimitée par la frontière, souvent délicate à situer, entre le moment présent – "l'actualité" – et l'instant passé » (*Cahiers de l'IHTP*, n° 18, juin 1991). Bien sûr cette définition n'implique nullement que le recours aux témoins soit indispensable – il est simplement possible – mais il s'agit bien d'une spécificité de cette histoire, puisque l'historien peut être confronté aux réactions et commentaires des acteurs de l'histoire qu'il étudie. Il écrit « sous surveillance » (Robert Frank). Pour autant les « archives orales », aussi importantes soient-elles, n'ont pas pour fonction de se substituer aux archives d'État non communicables – sauf dérogation – avant un délai minimum de trente ans (loi de 1979 réduit par la loi de 2008), elles sont une source parmi bien d'autres dans un temps de démultiplication des traces – écrites ou audiovisuelles{796}.

La partie sur les *mamālik* du XIVe siècle brossée par al-ʿUmarī pourrait être qualifiée un peu anachroniquement « d'histoire du temps présent ». Elle a pour avantage sur les historiens d'aujourd'hui, d'avoir eu accès aux archives, voire de sortir d'une plume qui a pu produire elle-même des archives officielles. La comparaison n'est valable que pour la partie géopolitique, petite fraction de l'encyclopédie sur les sultanats islamiques. La méthode énoncée en introduction s'adresse surtout à cette partie. La nouveauté est ainsi mise en exergue au sein d'un édifice savant qui relève globalement

d'une tradition constituée. La dimension géopolitique revendique clairement un objectif utilitariste au service de l'État mamelouk (mention des armées, de leurs effectifs, des richesses et des ressources des *mamālik*, etc.). La volonté de rendre intelligible le réel se heurte néanmoins à des discours qui charrient leur modalité spécifique du dire-vrai.

L'histoire et la géographie sont alors prises dans une épistémè de la tradition, dont al-ʿUmarī ne peut s'affranchir complètement. Dans les sciences religieuses, l'obsession est à la recherche d'un savoir vérifié par les chaînes du temps. Cet arrimage aux illustres intellectuels du passé conduit à l'établissement d'un régime de vérité particulier : y adhérer permet reconnaissance sociale et crédit scientifique. Toutefois, cette tradition aime ce qui est fermement établi et abhorre de ce qui peut la bousculer{797}. Al-ʿUmarī fait donc des compromis.

Sa pensée reflète son parcours. C'est un secrétaire de chancellerie de premier plan, un prosateur d'excellence produisant un effort réflexif sur l'action même d'écrire. Il vient aussi d'un milieu intellectuel damascène fortement marqué par l'étude religieuse et fréquente, tout au long de sa vie, les cercles de réflexion et les disputations centrés sur les sciences religieuses. Ce second aspect de sa trajectoire et de sa pensée se traduisent par son attachement à la tradition, au savoir constitué. Bien qu'il essayât de s'en détacher, ce régime de vérité le rattrape inconsciemment, par le biais d'une partie de ses informateurs, car il est pour lui préconceptuel, au sens où il s'agit d'une source de sa pensée{798}.

Cependant, le régime de vérité de la madrasa, incarnation de la tradition, pèse sur une partie négligeable du chapitre dix. Al-ʿUmarī réussit à s'en passer la plupart du temps : le « séjour égyptien » se regarde et se comprend, pour reprendre ses mots, presque comme si nous y étions. Encore que nous l'apprécions tel qu'il l'a décidé, c'est-à-dire du point de vue des acteurs égyptiens. L'événement est encore frais, marquant, beaucoup ont tant à raconter. Pourtant même dans cette partie du récit, unique en son genre, la tradition géographique met déjà un pied dans la porte via ses histoires merveilleuses sur l'or.

Replacer le chapitre 10 sur le sultanat du Mālī dans le contexte des *Masālik* a ainsi mené à mettre en lumière « le faire » d'al-ʿUmarī{799}. Je voulais montrer, dans un renversement « foucaldien », que c'est par l'étude de l'ensemble des modalités présidant à la pratique de l'encyclopédiste que nous pouvons expliquer et comprendre ce texte polymorphe.

Chapitre 9

De la *Riḥla* à la *Tuḥfat al-nuẓẓār*

Voyage et récits d'Ibn Baṭṭūṭa au Mālī

Voilà que la *Riḥla* du Tangérois est un bien rare et précieux * La garde jalousement l'avare comme le généreux
Tu as trouvé en la quintessence et le résumé gracieux * d'Ibn Ǧuzayy un océan vaste et spacieux.
Pose-le sur un tapis et laisse-le à sa tranquillité en ce lieu * Ses exhalaisons te suffiront, c'est un parfum délicieux

Là où tu vois la *Riḥla* de l'imam{800} * Elle est en fait un pan de robe de la *Riḥla* d'Ibn Baṭṭūṭa
Seulement l'univers est un cercle et elle est le pôle * de l'ensemble des rayons qu'elle y accrocha
Dieu a placé son âme dans des jardins * où partout la végétation luxuriante dessine les fils de ses pas{801}
Pièces de poésie anonymes extraites du manuscrit al-Fayyūmī n° 4063, 26 février 1796

Ibn Baṭṭūṭa est l'auteur le plus étudié des sources arabes relatives au Mālī du Moyen Âge. Rare personnalité de l'Islam médiéval tardif à être entrée dans l'histoire mondiale, il est le seul à avoir raconté son voyage au sultanat. Sa relation de voyage, désignée rapidement comme *la Riḥla*, est regardée comme le modèle de ce genre littéraire. Cette célébrité n'est pas seulement un héritage des orientalistes arabisants du XIXe siècle ou des historiens : la légende de l'œuvre commença à se forger pendant les siècles postmédiévaux dans l'Orient comme dans l'Occident musulman. Cette œuvre monument, par l'envergure du territoire géographique qu'elle couvre au XIVe siècle, touche à de nombreuses historiographies, de l'Afrique de l'Ouest, à la Chine en passant par l'Inde. S'agissant des études sur le Mālī, l'approche littéraliste a longtemps dominé la lecture du texte, érigé en pièce décisive pour retrouver la capitale perdue de l'« empire ». Depuis au moins une trentaine d'années, des études critiques ont cependant émis des doutes sur l'authenticité de certains voyages d'Ibn Baṭṭūṭa ; la *riḥla sūdāniyya*, le

voyage au Soudan, n'y a pas échappé.

Ce chapitre suit une démarche analogue à celle du précédent en effectuant un retour à l'œuvre et à ses logiques internes. La *Riḥla* d'Ibn Baṭṭūṭa a très tôt fait l'objet d'un malentendu : désignée depuis l'Islam médiéval comme *riḥla*, l'idéaltype de ce genre littéraire, son titre originel a été rapidement occulté ; ce dernier, *Tuḥfat al-nuẓẓār fī ġarāʾib al-amṣār wa-ʿaǧāʾib al-asfār* (Présent des observateurs concernant les curiosités des grandes villes et les merveilles des voyages) est pourtant un programme en soi. Par conséquent, je procède ici à une relecture de l'œuvre et de la *riḥla sūdāniyya* au regard du titre original. La réception de la *Tuḥfat al-nuẓẓār*, sa trajectoire dans l'historiographie, y compris en langue arabe (souvent ignorée par l'historiographie européenne) et l'étude de sa genèse et son projet littéraire sont au cœur de l'exercice.

Réception et statut de la *Riḥla* dans les historiographies arabe et occidentale (XIVe-XXe siècle)

La réception de la *Tuḥfat al-nuẓẓār*, rebaptisée *Riḥla*{802}, a une histoire qui s'inscrit dans la longue durée. L'œuvre s'est implantée dans la culture littéraire arabe de la période médiévale tardive, a traversé les siècles postmédiévaux et a été couronnée par l'époque contemporaine qui a inscrit Ibn Baṭṭūṭa au nombre des grands voyageurs de l'histoire. La littérature scientifique qui s'est développée à partir de l'étude de la *Tuḥfat al-nuẓẓār* est plutôt historienne : la philologie s'en est détournée suite à l'édition longtemps canonique de Charles Defrémery et Beniamino Raffaello Sanguinetti, complétée en 1858. Ce n'est qu'en 1997 que paraît une nouvelle entreprise philologique, fruit d'une vie de labeur, prenant enfin la mesure d'une telle œuvre. L'édition du savant marocain ʿAbd al-Hādī al-Tāzī, encore inaccessible aux non-arabisants, a considérablement renouvelé la compréhension de la *Tuḥfat al-nuẓẓār* ; il est aujourd'hui essentiel de l'intégrer à cette longue histoire de l'œuvre.

Réception et essor d'un pilier textuel de l'histoire du Mālī médiéval

La renommée d'Ibn Baṭṭūṭa comme voyageur a-t-elle précédé la consignation de ses aventures ? Si la *Tuḥfat al-nuẓẓār* montre souvent son protagoniste essayant d'acquérir un statut éminent aux yeux des souverains de l'Islam, il est loin d'avoir laissé une empreinte immarcescible dans les

dictionnaires biographiques de la fin du Moyen Âge. On trouve une première notice biographique, assez succincte, dans l'*Iḥāṭa* de l'historien et anthologue Ibn al-Ḫaṭīb, qui écrit entre 1361 et 1371 :

> De la plume de notre cheikh Abū al-Barakāt : « C'est un homme qui a fourni une contribution insignifiante à la science. Il a voyagé de son pays vers le Mašriq le jeudi 2 *raǧab* 725 [22 juin 1325]. Il a pénétré en Égypte, en Syrie, en Irak, en Irak persane (*ʿIrāq al-ʿaǧam*), en Inde, au Sind, l'Insulinde, la Chine, le Yémen. Il a fait le pèlerinage en l'an 726/1326. Il a rencontré des rois et des cheikhs savants. Il s'est établi pieusement à La Mecque. Il a séjourné auprès du roi de l'Inde. Il a joui d'une grande estime auprès de lui. Il l'a nommé juge et lui a fait don d'immenses richesses. Il suivait l'usage soufi dans son voyage (*riḥla*), aussi bien par le vêtement que par sa disposition d'esprit (*saǧiyya*). Puis il rentra de voyage jusqu'au Maġrib et pénétra l'île d'al-Andalus. Il y raconta les états du Mašriq et ce qu'il avait tiré de ses gens comme profits. Ainsi il mentit. Je l'ai rencontré à Grenade et nous avons passé la nuit avec lui dans le verger d'Abū al-Qāsim b. ʿĀṣim dans le village de Nabla. Il nous a rapporté cette nuit-là et avant pendant le jour [des histoires] sur les pays du Mašriq et d'autres pays. Il nous a informés qu'il est entré dans l'immense cathédrale de Constantinople, qu'elle est, autant que possible, une ville qui est entièrement recouverte de clochers, et qu'il s'y trouve 12 000 évêques. Ses causeries concernant les choses insolites étaient encore plus invraisemblables que cela. Ensuite il s'est rendu au Maroc et il est entré au Bilād al-Sūdān. Puis il apprit que le roi du Maġrib l'appelait à lui et il rejoignit ses portes. Il lui ordonna de rassembler par écrit sa *riḥla*{803}.

Ibn al-Ḫaṭīb avait à l'évidence consulté la *Tuḥfat al-nuẓẓār*, d'où il tire son information. À la lumière de cette notice, gageons que la réception de l'œuvre fut pour le moins tiède en al-Andalus. Du côté de l'Orient, on trouve une notice chez Ibn Ḥaǧar (m. 1449). Elle est aussi assez courte, et s'appuie en partie sur la biographie écrite par Ibn al-Ḫaṭīb :

> Ibn al-Ḫaṭīb a dit : « Il fut dérisoire dans la participation de la chose [scientifique]. Il a voyagé vers le Mašriq en *raǧab* 25. Il a parcouru les pays et a pénétré les contrées lointaines comme l'Irak persane, puis l'Inde, le Sind, la Chine et est revenu par le Yémen. Il a ainsi fait le pèlerinage en 26. Il a rencontré des rois et des cheikhs très nombreux et a demeuré auprès d'eux. Puis il est retourné en Inde et leur roi l'a nommé au poste de juge. Puis il s'en est libéré et est revenu au Maġrib et y a raconté ses péripéties, ce qu'il avait rencontré et ce qu'il a tiré comme profit des gens [lors de ses voyages]. Le cheikh Abū al-Barakāt Ibn al-Balafīqī a dit : "Il nous a raconté des curiosités qu'il a vues et parmi celles-ci il prétendait qu'il était entré à Constantinople et qu'il y avait vu dans son église 12 000 évêques." Ensuite il s'est rendu au Maroc et a pénétré le pays des Sūdān. Puis le souverain de Fès l'a appelé à lui et lui a ordonné de rassembler par écrit sa *riḥla*. » J'ai lu de la main d'Ibn Marzūq qu'Ibn Abū ʿAbd Allāh b. Ǧuzayy a écrit des morceaux de cette *Riḥla*. Il l'a rédigée avec soin suite à l'ordre du sultan Abū ʿInān. Al-Balafīqī l'a accusé de mensonge mais Ibn Marzūq l'a innocenté. Il a dit qu'il a demeuré jusqu'à l'année 70 avant de mourir. Il avait été juge de quelques pays. Ibn Marzūq a dit : « Je ne connais personne qui a parcouru les pays comme sa *riḥla*, et il était avec ça considérablement bienfaisant{804}. »

Ibn Marzūq (m. 1379) était un grand savant originaire de Tlemcen qui

servit à la cour mérinide de Fès en tant que conseiller du sultan Abū al-Ḥasan (r. 1331-1348). Lorsqu'Abū ʿInān arriva au pouvoir, il tomba en disgrâce et s'exila à Grenade où il servit en tant que *ḫaṭīb* à l'Alhambra. Après un retour à Fès et un emprisonnement de 1352 à 1358, il servit à la cour hafside de Tunis puis devint, à partir de 1372 grand cadi malikite au Caire[805]. Il aurait pu être un acteur de la diffusion la *Riḥla* dans l'Orient musulman. Pourtant, Ibn Ḥağar s'appuie manifestement sur des informations de seconde main et ne semble pas avoir eu en sa possession ne serait-ce que des fragments de l'œuvre.

Concernant la fin du Moyen Âge, on le trouve cité encore dans la *Muqaddima* d'Ibn Ḫaldūn, toujours sur le thème de la suspicion à propos de ses voyages[806]. La *Riḥla* intervient encore, au sujet de l'Inde, dans le livre sur la bonne gouvernance du genre « miroir des princes » *Badāʾiʿ al-sulūk fī ṭabāʾiʿ al-mulk* (Les merveilles du comportement d'État concernant les natures de l'autorité) de l'historien andalou Ibn al-Azraq (1427-1491)[807].

L'historien marocain ʿAbd al-Hādī al-Tāzī n'a trouvé pour la partie occidentale du monde musulman que trois manuscrits sur 24 datant de l'époque médiévale[808]. Se basant sur l'absence de mention de la *Riḥla* chez al-Maqrīzī et Ibn Iyās, il postule qu'elle n'est arrivée en Orient qu'en 1589, lorsque le sultan du Maroc Aḥmad al-Manṣūr (r. 1549-1603) envoya son ambassadeur Abū al-Ḥasan ʿAlī al-Tamağrūtī à Istanbul[809]. Il avance également que l'anthologue des œuvres d'Ibn al-Ḫaṭīb, al-Maqarrī (1591-1632), avait avec lui la *Riḥla* dans ses bagages lorsqu'il quitta Fès et s'établit au Caire en 1619[810]. Bien qu'al-Tāzī n'ait pas cité la biographie d'Ibn Baṭṭūṭa figurant chez Ibn Ḥağar, cela n'affaiblit pas son hypothèse puisqu'Ibn Ḥağar n'avait pas, a priori, l'œuvre à disposition. Elle ne circula donc pas dans l'Orient mamelouk.

Si l'auditoire et le lectorat médiévaux se montrèrent sceptiques avec la *Riḥla*, il semble qu'elle acquit un statut nouveau après les bouleversements culturels et politiques de la fin du Moyen Âge (fin des Mérinides en 1472, disparition d'al-Andalus en 1492 et des Mamelouks en 1517). Le grand nombre de manuscrits retrouvés par al-Tāzī témoigne du fait que l'œuvre continuait à être lue dans l'Occident musulman, tandis qu'en Orient, elle gagna en popularité grâce à la diffusion et la copie d'un abrégé réalisé par un savant aleppin, al-Baylūnī (ou al-Bīlūnī, m. 1674) qui en retint surtout les merveilles de l'Inde et de l'Extrême-Orient[811]. Dans le tableau suivant, je n'ai restitué que les manuscrits datés pour donner une idée du phénomène.

Liste des manuscrits de la *Tuḥfat al-nuẓẓār* dans l'édition d'al-Tāzī[812]

Manuscrits datés de la Tuḥfat al-nuẓẓār figurant dans la liste des 31 manuscrits identifiés par al-Tāzī pour son édition (la numérotation est de l'historien marocain)

Occident musulman

Manuscrit du cheikh Ḥamūda. Constantine. 1 *ramaḍān* 1087/**1676**

Bibliothèque de manuscrits de Qarawiyyin. Fès. 1102/30 juillet 1691 (sélection de l'abrégé d'al-Baylūnī)

Bibliothèque de manuscrits de Qarawiyyin. Fès. 1107/**1695-1696**

Bibliothèque de manuscrits de Qarawiyyin. Fès. 1113/**1701-1702**

Bibliothèque de manuscrits de Qarawiyyin. Fès. 1139/**1726-27**

Bibliothèque de manuscrits de Qarawiyyin. Fès. 1165/**1751-52**

Bibliothèque de manuscrits de Qarawiyyin. Fès. 1172/**1758-59**

Bibliothèque de manuscrits de Qarawiyyin. Fès. 1177/**1763-64**

Bibliothèque de manuscrits de Qarawiyyin. Fès. 1182/**1768-69**

Bibliothèque de manuscrits de Qarawiyyin. Fès. 1187/**1773-74**

Bibliothèque de manuscrits de Qarawiyyin. Fès. 1189/**1775-76**

Bibliothèque de manuscrits de Qarawiyyin. Fès. 1195/**1781**

Bibliothèque de manuscrits de Qarawiyyin. Fès. 1197/**1783**

Bibliothèque de manuscrits de Qarawiyyin. Fès. 1199/**1785**

Bibliothèque de manuscrits de Qarawiyyin. Fès. 1200/**1785-86**

Bibliothèque de manuscrits de Qarawiyyin. Fès. 1201/**1786-87**

Bibliothèque de manuscrits de Qarawiyyin. Fès. 1202/**1787-88**

Bibliothèque de manuscrits de Qarawiyyin. Fès. 1203/**1788-89**

Bibliothèque de manuscrits de Qarawiyyin. Fès. 1204/**1789-90**

Bibliothèque de manuscrits de Qarawiyyin. Fès. 1205/**1790-91**

Bibliothèque de manuscrits de Qarawiyyin. Fès. 1206/**1791-92**

Bibliothèque de manuscrits de Qarawiyyin. Fès. 1207/**1792-93**

Bibliothèque de manuscrits de Qarawiyyin. Fès. 1208/**1793-94**

Bibliothèque de manuscrits de Qarawiyyin. Fès. 1209/**1794-95**

Bibliothèque de manuscrits de Qarawiyyin. Fès. 1210/**1795-96**

Bibliothèque de manuscrits de Qarawiyyin. Fès. 1211/**1796-1797**

Bibliothèque de manuscrits de Qarawiyyin. Fès. 1212/**1797-98**

Bibliothèque de manuscrits de Qarawiyyin. Fès. 1213/**1798-99**

Bibliothèque de manuscrits de Qarawiyyin. Fès. 1214/**1799-1800**

Bibliothèque de manuscrits de Qarawiyyin. Fès. 1215/**1800-01**

Bibliothèque de manuscrits de Qarawiyyin. Fès. 1216/**1801-02**

Bibliothèque de manuscrits de Qarawiyyin. Fès. 1217/**1802-03**

Bibliothèque de manuscrits de Qarawiyyin. Fès. 1218/**1803-04**

Bibliothèque de manuscrits de Qarawiyyin. Fès. 1219/**1804-05**

Bibliothèque de manuscrits de Qarawiyyin. Fès. 1220/**1805-06**

Bibliothèque de manuscrits de Qarawiyyin. Fès. 1221/**1806-07**

Bibliothèque de manuscrits de Qarawiyyin. Fès. 1222/**1807-08**

Bibliothèque de manuscrits de Qarawiyyin. Fès. 1223/**1808-09**

Bibliothèque de manuscrits de Qarawiyyin. Fès. 1224/**1809-10**

Bibliothèque de manuscrits de Qarawiyyin. Fès. 1225/**1810-11**

Bibliothèque de manuscrits de Qarawiyyin. Fès. 1226/**1811-12**

Bibliothèque de manuscrits de Qarawiyyin. Fès. 1227/**1812-13**

Bibliothèque de manuscrits de Qarawiyyin. Fès. 1228/**1813-14**

Bibliothèque de manuscrits de Qarawiyyin. Fès. 1229/**1814-15**

Bibliothèque de manuscrits de Qarawiyyin. Fès. 1230/**1815-16**

Bibliothèque de manuscrits de Qarawiyyin. Fès. 1231/**1816-17**

Bibliothèque de manuscrits de Qarawiyyin. Fès. 1232/**1817-18**

Bibliothèque de manuscrits de Qarawiyyin. Fès. 1233/**1818-19**

Bibliothèque de manuscrits de Qarawiyyin. Fès. 1234/**1819-20**

Bibliothèque de manuscrits de Qarawiyyin. Fès. 1235/**1820-21**

Bibliothèque de manuscrits de Qarawiyyin. Fès. 1236/**1821-22**

Bibliothèque de manuscrits de Qarawiyyin. Fès. 1237/**1822-23**

Bibliothèque de manuscrits de Qarawiyyin. Fès. 1238/**1823-24**

Bibliothèque de manuscrits de Qarawiyyin. Fès. 1239/**1824-25**

Bibliothèque de manuscrits de Qarawiyyin. Fès. 1240/**1825-26**

Bibliothèque de manuscrits de Qarawiyyin. Fès. 1241/**1826-27**

Bibliothèque de manuscrits de Qarawiyyin. Fès. 1242/**1827-28**

Bibliothèque de manuscrits de Qarawiyyin. Fès. 1243/**1828-29**

Bibliothèque de manuscrits de Qarawiyyin. Fès. 1244/**1829-30**

Bibliothèque de manuscrits de Qarawiyyin. Fès. 1245/**1830-31**

Bibliothèque de manuscrits de Qarawiyyin. Fès. 1246/**1831-32**

Bibliothèque de manuscrits de Qarawiyyin. Fès. 1247/**1832-33**

Bibliothèque de manuscrits de Qarawiyyin. Fès. 1248/**1833-34**

Bibliothèque de manuscrits de Qarawiyyin. Fès. 1249/**1834-35**

Bibliothèque de manuscrits de Qarawiyyin. Fès. 1250/**1835-36**

Bibliothèque de manuscrits de Qarawiyyin. Fès. 1251/**1836-37**

Bibliothèque de manuscrits de Qarawiyyin. Fès. 1252/**1837-38**

Bibliothèque de manuscrits de Qarawiyyin. Fès. 1253/**1838-39**

Bibliothèque de manuscrits de Qarawiyyin. Fès. 1254/**1839-40**

Bibliothèque de manuscrits de Qarawiyyin. Fès. 1255/**1840-41**

Bibliothèque de manuscrits de Qarawiyyin. Fès. 1256/**1841-42**

Bibliothèque de manuscrits de Qarawiyyin. Fès. 1257/**1841**

Bibliothèque de manuscrits de Qarawiyyin. Fès. 1258/**1842-43**

Bibliothèque de manuscrits de Qarawiyyin. Fès. 1259/**1843-44**

Bibliothèque de manuscrits de Qarawiyyin. Fès. 1260/**1844-45**

Bibliothèque de manuscrits de Qarawiyyin. Fès. 1261/**1845-46**

Bibliothèque de manuscrits de Qarawiyyin. Fès. 1262/**1846-47**

Bibliothèque de manuscrits de Qarawiyyin. Fès. 1263/**1847-48**

Bibliothèque de manuscrits de Qarawiyyin. Fès. 1264/**1848-49**

Bibliothèque de manuscrits de Qarawiyyin. Fès. 1265/**1849-50**

Bibliothèque de manuscrits de Qarawiyyin. Fès. 1266/**1850-51**

Bibliothèque de manuscrits de Qarawiyyin. Fès. 1267/**1851-52**

Bibliothèque de manuscrits de Qarawiyyin. Fès. 1268/**1852-53**

Bibliothèque de manuscrits de Qarawiyyin. Fès. 1269/**1853-54**

Bibliothèque de manuscrits de Qarawiyyin. Fès. 1270/**1854-55**

Bibliothèque de manuscrits de Qarawiyyin. Fès. 1271/**1855-56**

Bibliothèque de manuscrits de Qarawiyyin. Fès. 1272/**1856**

Bibliothèque de manuscrits de Qarawiyyin. Fès. 1273/**1856-57**

Bibliothèque de manuscrits de Qarawiyyin. Fès. 1274/**1857-58**

Bibliothèque de manuscrits de Qarawiyyin. Fès. 1275/**1858-59**

Bibliothèque de manuscrits de Qarawiyyin. Fès. 1276/**1859-60**

Bibliothèque de manuscrits de Qarawiyyin. Fès. 1277/**1860-61**

Bibliothèque de manuscrits de Qarawiyyin. Fès. 1278/**1861-62**

Bibliothèque de manuscrits de Qarawiyyin. Fès. 1279/**1862-63**

Bibliothèque de manuscrits de Qarawiyyin. Fès. 1280/**1863-64**

Bibliothèque de manuscrits de Qarawiyyin. Fès. 1281/**1864-65**

Bibliothèque de manuscrits de Qarawiyyin. Fès. 1282/**1865-66**

Bibliothèque de manuscrits de Qarawiyyin. Fès. 1283/**1866-67**

Bibliothèque de manuscrits de Qarawiyyin. Fès. 1284/**1867-68**

Bibliothèque de manuscrits de Qarawiyyin. Fès. 1285/**1868-69**

Bibliothèque de manuscrits de Qarawiyyin. Fès. 1286/**1869-70**

Bibliothèque de manuscrits de Qarawiyyin. Fès. 1287/**1870-71**

Bibliothèque de manuscrits de Qarawiyyin. Fès. 1288/**1871-72**

Bibliothèque de manuscrits de Qarawiyyin. Fès. 1289/**1872-73**

Bibliothèque de manuscrits de Qarawiyyin. Fès. 1290/**1873-74**

Bibliothèque de manuscrits de Qarawiyyin. Fès. 1291/**1874-75**

Bibliothèque de manuscrits de Qarawiyyin. Fès. 1292/**1875-76**

Bibliothèque de manuscrits de Qarawiyyin. Fès. 1293/**1876-77**

Bibliothèque de manuscrits de Qarawiyyin. Fès. 1294/**1877-78**

Bibliothèque de manuscrits de Qarawiyyin. Fès. 1295/**1878-79**

Bibliothèque de manuscrits de Qarawiyyin. Fès. 1296/**1879-80**

Bibliothèque de manuscrits de Qarawiyyin. Fès. 1297/**1880-81**

Bibliothèque de manuscrits de Qarawiyyin. Fès. 1298/**1881-82**

Bibliothèque de manuscrits de Qarawiyyin. Fès. 1299/**1882-83**

Bibliothèque de manuscrits de Qarawiyyin. Fès. 1300/**1883-84**

Bibliothèque de manuscrits de Qarawiyyin. Fès. 1301/**1884-85**

Bibliothèque de manuscrits de Qarawiyyin. Fès. 1302/**1885**

Bibliothèque de manuscrits de Qarawiyyin. Fès. 1303/**1885-86**

Bibliothèque de manuscrits de Qarawiyyin. Fès. 1304/**1886-87**

Bibliothèque de manuscrits de Qarawiyyin. Fès. 1305/**1887-88**

Bibliothèque de manuscrits de Qarawiyyin. Fès. 1306/**1888-89**

Bibliothèque de manuscrits de Qarawiyyin. Fès. 1307/**1889-90**

Bibliothèque de manuscrits de Qarawiyyin. Fès. 1308/**1890-91**

Bibliothèque de manuscrits de Qarawiyyin. Fès. 1309/**1891-92**

Bibliothèque de manuscrits de Qarawiyyin. Fès. 1310/**1892-93**

Bibliothèque de manuscrits de Qarawiyyin. Fès. 1311/**1893-94**

Bibliothèque de manuscrits de Qarawiyyin. Fès. 1312/**1894-95**

Bibliothèque de manuscrits de Qarawiyyin. Fès. 1313/**1895-96**

Bibliothèque de manuscrits de Qarawiyyin. Fès. 1314/**1896-97**

Bibliothèque de manuscrits de Qarawiyyin. Fès. 1315/**1897-98**

Bibliothèque de manuscrits de Qarawiyyin. Fès. 1316/**1898-99**

Bibliothèque de manuscrits de Qarawiyyin. Fès. 1317/**1899-1900**

Bibliothèque de manuscrits de Qarawiyyin. Fès. 1318/**1900-01**

Bibliothèque de manuscrits de Qarawiyyin. Fès. 1319/**1901-02**

Bibliothèque de manuscrits de Qarawiyyin. Fès. 1320/**1902-03**

Bibliothèque de manuscrits de Qarawiyyin. Fès. 1321/**1903-04**

Bibliothèque de manuscrits de Qarawiyyin. Fès. 1322/**1904-05**

Bibliothèque de manuscrits de Qarawiyyin. Fès.

auquel fait allusion al-Tāzī, est celui de Muḥammad Murtaḍā al-Zabīdī (1145/1732-1205/1790). Savant dont la famille était originaire d'Irak, il naquit en Inde et grandit à Zabīd au Yémen, alors centre intellectuel de premier plan, avant de s'établir au Caire et d'y mourir de la peste{813}. Al-Zabīdī est connu pour son *Tāǧ al-ʿarūs min ǧawāhir al-qāmūs* (La couronne du fiancé parmi les joyaux du dictionnaire), un dictionnaire historique d'arabe en dix volumes{814}. Or, il possédait l'abrégé de Baylunī et on trouve dans son dictionnaire neuf mentions de la *Riḥla* d'Ibn Baṭṭūṭa. Il signale aussi qu'il avait consulté une version complète de l'œuvre{815}. Le fait qu'al-Bīlūnī n'ait pas retenu la *riḥla sūdāniyya* dans son épitomé a empêché que le souvenir du Mālī soit conservé via la *Riḥla* dans cette partie du monde.

En 1994, le philologue arabisant turc Fuat Sezgin (1924-2018), professeur à l'université de Francfort à partir de 1965, a publié dans la collection « Islamic Geography », quatre volumes rassemblant les travaux consacrés à Ibn Baṭṭūṭa par les orientalistes de 1820 à 1953{816}. Combinés avec les introductions des premières éditions, ces recueils d'articles nous donnent un tableau assez complet de l'intérêt précoce et marqué de l'orientalisme pour la *Riḥla* au XIXe siècle{817}. Ce mouvement d'études se développa dans le sillage de la fondation de sociétés savantes, comme la Société asiatique en 1822 à Paris ou The Oriental Translation Committee à Londres en 1828, et prend une nouvelle dimension avec l'arrivée des Français en 1830 à Alger et l'influence grandissante des Britanniques en Égypte, qui entraînent l'une et l'autre « l'obtention » de nombreux manuscrits arabes.

Dès 1820, le célèbre orientaliste et cofondateur de la Société asiatique, Antoine-Isaac Silvestre de Sacy (1758-1838) publie à Paris dans le *Journal des Savans* un compte-rendu de lecture de la première traduction partielle de la *Riḥla* en latin, qui est l'œuvre de l'orientaliste allemand Johann Gottfried Ludwig Kosegarten (1792-1860) alors professeur à l'université d'Iéna (de 1817 à 1824){818}. Voici ce qu'il nous apprend sur ce travail pionnier :

> On connoissoit à peine de nom, en Europe, le voyageur arabe qui est le sujet de ce programme. M. Kosegarten, jeune professeur d'Iéna, [...] ayant eu pendant quelque temps à sa disposition un manuscrit arabe qui contient la relation abrégée des voyages d'Ebn-Batouta, a pensé avec raison qu'il rendroit un service important aux lettres, en faisant connoître ce voyageur, et en publiant quelques extraits de sa relation. [...] Rentré dans ses foyers [Ibn Baṭṭūṭa], il rédigea une ample relation de ses voyages. Cette relation fut ensuite abrégée par un Arabe nommé *Mohammed ben-Mohammed Kélébi*, et par l'ordre du sultan de Fèz, *Motéwakkel-ala-allah*. C'est cet abrégé seulement que M. Kosegarten a eu entre les mains. M. Kosegarten n'a point déterminé l'époque à laquelle il a été fait, et je ne saurois la fixer, parce que j'ignore de quel sultan de Fèz il est question ici. M. de Dombay, dans son petit ouvrage sur les monnoies de Maroc, intitulé *Beschreibung der gangbare Marokkanischen Gold-Silber und Kupfer Münzen*, parle de deux princes qui ont porté le surnom de Motéwakkel-ala allah, c'est-à-dire, qui met sa confiance en Dieu, et dont il

existe des monnoies sans aucune date. L'un des deux, Abou-Abd-allah Mohammed, appartient, suivant lui, à la famille des Mérinites, dont la puissance a duré, dit-il, depuis l'an 1258 jusqu'en 1551 ; l'autre est nommé Abd-allah, prince, dit toujours M. de Dombay, de la famille des Saadites, famille qui a régné depuis 1551 jusqu'en 1654. Le second souverain de cette famille se nommoit Abd-allah, fils de Mohammed, et mourut en 1574. [...] C'est apparemment sous ce dernier prince qu'a été fait l'abrégé de la relation d'Ebn-Batouta{819}.

Il y a donc au départ l'idée que le voyageur marocain a lui-même écrit sa relation de voyage et que celle-ci a été ensuite abrégée par un certain « Kélébi » (Ibn Ǧuzayy al-Kalbī), non pas à l'époque mérinide mais au XVIIe siècle sous la dynastie des Saadites. Kosegarten avait acquis au Caire un abrégé d'al-Baylūnī. Il n'avait donc vraisemblablement pas eu entre les mains une version complète de la *Tuḥfat al-nuẓẓār*, bien que Silvestre de Sacy estime complète la liste des voyages donnée par le philologue allemand{820}. Neuf ans plus tard, dans le même journal, l'orientaliste fait cette fois un compte-rendu et une présentation de la première traduction en anglais, à partir d'un abrégé, par Samuel Lee (1783-1852){821}, dans le cadre de l'Oriental Translation Committee.

Le premier ouvrage dont la publication est due à cette association, est la traduction que nous annonçons des Voyages d'Ebn-Batouta. Déjà, en rendant compte dans ce journal, en 1820, de l'ouvrage de M. Kosegarten intitulé, *de Mohammede Ebn-Batuta Tingitano ejusque itineribus... Commentatio academica*, nous avons fait connoître, d'une manière abrégée, ce célèbre voyageur arabe du VIIIe siècle de l'hégire, et l'étendue de ses voyages en Europe, en Asie et en Afrique. M. Lee, à qui nous devons la traduction anglaise dont il s'agit en ce moment, n'a rien ajouté à ce que nous savions sur le voyageur arabe, et qui se réduit à bien peu de chose. Le texte arabe, dont M. Kosegarten a publié des extraits, et que M. Lee a traduit en entier fait par un écrivain qui se nomme lui-même Mohammed Baïlouni fils de Feth-allah, d'un abrégé de la relation d'Ebd-Batouta, abrégé qui a pour auteur Mohammed Kelbi ou Kélébi, surnommé Ebn-Djezzi. Mais, malgré cette différence de rédaction, et un assez grand nombre d'autres qu'on observe entre le manuscrit que M. Kosegarten a eu à sa disposition, et les trois sur lesquels a travail M. Lee et qui proviennent du legs fait à l'université de Cambridge par le célèbre voyageur Burckhardt, on ne sauroit douter que ce ne soient autant d'exemplaires différens d'un même livre{822}.

Dans les années 1820, se dessine ainsi l'idée qu'Ibn Baṭṭūṭa avait écrit lui-même les aventures de ses voyages, qu'Ibn Ǧuzayy en avait fait un épitomé, peut-être au XVIIe siècle, et que cet épitomé lui-même avait fait l'objet d'un abrégé par al-Baylūnī sur lequel Samuel Lee s'était appuyé pour sa traduction. En 1843, dans le contexte de l'émergence de manuscrits complets de l'œuvre, l'orientaliste arabisant français William Mac Guckin de Slane (1801-1878) traduit pour la première fois la *riḥla sūdāniyya*. Il travaille alors sur les auteurs arabes qui ont parlé des Berbères, de la Mauritanie et du Soudan, nommément Ibn Ḥawqal et Ibn Ḫaldūn. L'orientaliste annonce laisser le soin à d'autres d'offrir une traduction complète de la *Riḥla*,

avançant avoir mis la main sur le manuscrit holographe de la deuxième partie de la *Riḥla*, censément de la main d'Ibn Ǧuzayy, conservé à la Bibliothèque du roi (n° 1767, aujourd'hui BNF arabe n° 2291). Il introduit une nouvelle idée qui s'impose aussitôt, celle qu'Ibn Ǧuzayy fut le rédacteur de la *Riḥla*, après qu'Ibn Baṭṭūṭa l'eut dictée à un copiste :

> À peine fut-il de retour, qu'il se remit en route de nouveau, chargé probablement d'une mission secrète par le sultan ; et, dans une dernière expédition, il parcourut le pays des Noirs ou le Soudan. C'est le récit de cette excursion dans le Soudan que j'ai cru utile de reproduire ici. De retour à Fez, en l'an 754, Ibn Batouta fut accueilli avec une haute distinction par le sultan Abou Inan. Ce prince, curieux de posséder des notions sur les pays lointains visités par notre voyageur et désirant obtenir des renseignements sur les souverains de tant de régions diverses, chargea un personnage nommé Mohammed Ibn Mohammed Ibn Ahmed Ibn Mohammed al-Kelbi, et surnommé Ibn Djozaï, de mettre en ordre et de rédiger d'une manière claire et précise les notes qu'Ibn Batouta entreprit de dicter à un copiste. Ce dernier travail fut achevé dans le mois de dou'l-hidja de l'an 756 ; celui d'Ibn Djozaï s'accomplit ensuite, et l'ouvrage parut sous le titre de (*Tohfat en-Noddar fi gharaïb il-Amsar wa Adjaïb il-Asfar*), c'est-à-dire : cadeau pour les observateurs, traitant des curiosités offertes par les villes et des merveilles rencontrées dans les voyages. [...] L'ouvrage d'Ibn Batouta eut un grand succès chez les musulmans, et deux abrégés différents témoignent encore de l'empressement du public à en connaître le contenu. C'est de l'un de ces abrégés que nous possédons une traduction anglaise due au docteur Lee, et publiée par la Société des Traductions. Quant à l'ouvrage original, les manuscrits furent pendant longtemps introuvables, malgré les recherches les plus actives, et ce ne fut que dans ces dernières années que la Bibliothèque royale parvint à s'en procurer quatre. Le premier volume d'une traduction portugaise de l'ouvrage complet, entreprise par le père José de Santo Antonio Moura, a paru à Lisbonne en 1840, sous les auspices de l'Académie royale des sciences de cette ville ; et le second volume ne se fera probablement pas attendre. Dans la narration de son voyage en Afrique, Ibn Batouta se montre observateur excellent ; tout ce qu'il dit des mœurs des peuples qu'il y a étudiés est pleinement confirmé par les récits des explorateurs européens. Mais quand il raconte ses aventures en Orient, il faut lui reconnaître un penchant pour le merveilleux et une disposition bien marquée à profiter du privilège accordé à ceux qui viennent de loin. En ce qui regarde l'Afrique, il n'a pu sacrifier à ce penchant, car il aurait rencontré, à Fez même, des personnes en position de relever ses hardiesses. C'est là ce qui fait que sa description du Soudan mérite plus de confiance que certains autres chapitres de son livre. En faisant cette traduction j'ai eu à ma disposition quatre exemplaires du texte arabe, tous appartenant à la bibliothèque royale. Le premier porte le n° d'entrée 1767. Je le regarde comme l'autographe d'Ibn Djozaï lui-même : une lettre adressée à M. Reinaud, et qui paraîtra dans un prochain numéro de ce journal, renferme l'exposé des raisons sur lesquelles je fonde cette opinion. Dans mes notes j'ai désigné ce manuscrit par la lettre A. Le second exemplaire a été apporté de Constantine par S. A. R. Mgr le duc de Nemours. Ce manuscrit porte le numéro d'entrée 2274, et je l'ai désigné, dans le cours de mon travail, par la lettre B. Le troisième manuscrit a pour numéro d'entrée 1766. Je l'ai désigné par la lettre B [sic]. Le quatrième porte le numéro d'entrée 2400. Il paraît être plus ancien que les deux précédents, mais il y manque le premier et le dernier feuillet. Ainsi que tous les autres, il est écrit en caractères maghribins. Je l'ai désigné par la lettre C{823}.

Ce travail est suivi de la première édition/traduction française complète en quatre tomes, publiée de 1853 à 1858 sous le patronage de la Société Asiatique, par les orientalistes français Charles Defrémery (1822-1883) et Beniamino Raffaelo Sanguinetti (1811-1883) sous le titre *Voyages d'Ibn Battûta*, consacrant le livre comme la *Riḥla*[824]. La préface restitue un long état de l'art philologique, reproduisant en français les appréciations des orientalistes allemands, les explorateurs allemand Ulrich Jasper Seetzen (1767-1811) et suisse Jean-Louis Burckhardt (1784-1817) ayant été les premiers européens à signaler l'œuvre, qu'ils ne connurent qu'au travers d'abrégés. En confrontant les opinions des différents savants, les deux orientalistes opposent ceux qui ont jugé Ibn Baṭṭūṭa sévèrement, au point de jeter le discrédit sur certaines portions du voyage, et ceux qui, à l'instar de Reinhardt Dozy (qui l'appelait « cet honnête voyageur »), accordaient un grand crédit à ses témoignages[825]. Ils prennent le parti des seconds. L'histoire de « l'obtention » des premiers manuscrits se trouve aussi précisée[826]. Ils jugent négativement les traductions de Lee et du Portugais le Père Moura, tout en soulignant la qualité des traductions sélectives comme celle de William Mac Guckin de Slane[827]. Ils signalent enfin la tentative de traduction qui les a précédés, incomplète, d'Auguste Cherbonneau (1813-1882), professeur d'arabe à Constantine, à partir d'un manuscrit tardif défectueux[828]. Dans leur présentation des quatre manuscrits utilisés (dont trois complets), ils esquissent la vie d'Ibn Ǧuzayy.

Suivant le baron de Slane, Ibn Ǧuzayy est considéré par Charles Defrémery et Benjamino R. Sanguinetti comme le rédacteur des voyages d'Ibn Baṭṭūṭa[829]. Par conséquent, l'œuvre n'est plus regardée comme un abrégé d'Ibn Ǧuzayy mais comme la *Riḥla* intégrale d'Ibn Baṭṭūṭa. Les *Voyages d'Ibn Battûta*, tant du point de vue de l'édition arabe que de la traduction française, connurent une postérité remarquable. C'est sur l'édition arabe des *Voyages* que s'appuie l'historien britannique Hamilton Alexander Gibb (1895-1971), pour ses diverses traductions entre 1929 et 1994[830]. De même, lorsque Vincent Monteil est choisi pour fournir une nouvelle préface et un nouvel appareil de notes à la *Riḥla* en 1968, il reproduit la version bilingue des *Voyages*. Enfin, quand Stéphane Yerasimos supervise une nouvelle réimpression en 1982, sans le texte arabe cette fois, c'est encore avec la traduction de Charles Defrémery et Beniamino R. Sanguinetti. Tandis que, du côté des historiens, les travaux évoluent considérablement sur la période, du côté philologique, il faut attendre plus d'un siècle pour que ʿAbd al-Hādī al-Tāzī (1921-2015) réalise une nouvelle édition en arabe.

Une source matricielle pour le Mālī médiéval : le chemin qui

mène à la capitale

La *Riḥla* fut ainsi connue en Europe avant la constitution d'un champ d'étude sur l'Afrique de l'Ouest médiévale. Partant, Ibn Baṭṭūṭa fut l'un des premiers auteurs sollicités pour cette histoire. Le géographe berlinois Carl Ritter disait par exemple du voyageur marocain :

> Ibn Batoutah, le savant arabe de Tanger, en Mauritanie, le voyageur mahométan véridique et expérimenté, dès avant la moitié du XIVe siècle, est plus complet dans ses relations sur les contrées les plus éloignées de l'intérieur de l'Afrique, de l'Inde et de la Chine, que dans celles sur l'Asie antérieure. Cependant ici encore il n'est pas sans intérêt de jeter par son moyen un rapide regard sur les mêmes pays..., de les voir par les yeux d'un mahométan, sunnite sévère, etc.{831}

Cette certification de fiabilité de la *riḥla sūdāniyya* se retrouve aussi chez le baron de Slane pour lequel la proximité géographique du Soudan et du Maroc, et donc la présence de potentiels contradicteurs, interdisaient à Ibn Baṭṭūṭa de prendre des libertés – un jugement souvent réitéré jusqu'aux années 2000. Dans son *Negroland* (1841), William Cooley inaugure pour sa part l'exploitation positive du texte par le biais d'une lecture littéraliste{832}. Cette approche se contente généralement de paraphraser le récit d'Ibn Baṭṭūṭa pour illustrer le sultanat du Mālī. La restitution exhaustive que Maurice Delafosse fait de la *riḥla sūdāniyya* dans son *Haut-Sénégal-Niger* en 1912{833} est un exemple emblématique de ce type de lecture.

Le crédit historique conféré à la *Riḥla*, associé au fait qu'elle présente le récit unique d'un itinéraire vers la capitale du Mālī au XIVe siècle, l'a placée au centre des débats sur la capitale qui agitèrent la « bibliothèque coloniale » jusqu'à la fin des années 1920, puis le monde académique jusqu'aux années 1970. C'est presque toujours carte en main que les historiens essayaient de faire sens de l'itinéraire lacunaire laissé par le voyageur marocain, ponctué de localités disparues. Face au caractère exceptionnel d'un tel témoignage, la résistance à le confronter à la critique historique s'envisage comme un impensé : l'édifice fragile des connaissances bâties sur un régime documentaire limité voyait en la *Riḥla* sa clef de voûte. La *riḥla sūdāniyya* fut donc enfermée dans cette herméneutique, le texte vivant au gré des hypothèses sur l'itinéraire vers la capitale.

Le *Tableau géographique de l'ouest africain au Moyen Âge* (1961) de Raymond Mauny, référence de son époque, reflète assez bien l'état de la recherche à ce moment-là. Si la traduction de 1858 restait la référence absolue, elle commençait à paraître poussiéreuse et inadaptée aux nouveaux standards :

Arrivé à Fès, il dicta le récit de ses voyages à l'écrivain Ibn Djozay, qui en arrangea le style. La rédaction en était terminée en 756/fin 1355. Ibn Battouta mourut au Maroc en 779/1377-1378. Son ouvrage : *Tuhfat al-Nuzzar fi' Ghara'ib al-Amsar wa' Adja'ib al-Asfar* (Présent fait aux observateurs traitant des curiosités offertes par les villes et des merveilles rencontrées dans les voyages), a été édité par Defrémery et Sanguinetti, mais le besoin se fait sentir d'une traduction moderne annotée, qui nous donne un texte définitif. [...] Quelle est en effet la valeur de son ouvrage et quel degré de confiance mérite-t-il ? [...] La réalité de ses voyages est aujourd'hui reconnue de tous, plaçant notre auteur au rang des plus grands voyageurs du moyen âge et même de tous les temps. Une autre objection formulée à son encontre est la condition de la rédaction de son ouvrage. Ibn Battouta ne l'a pas rédigé en effet lui-même, mais se contenta de communiquer ses notes et de dicter des passages à Ibn Djozay, secrétaire du sultan Abou Inan. Ce travail considérable fut achevé en trois mois seulement. Si des réserves ont été formulées par plusieurs auteurs concernant la première partie de son ouvrage – Ibn Battouta fut dépouillé dans la mer des Indes et y perdit ses notes – le voyage au Soudan ayant été le dernier qu'il ait effectué, non seulement les détails devaient en être frais dans sa mémoire, mais il en possédait les notes. D'où les précieuses indications de noms de lieux, de personnes, de mots du cru, de dates et de distances, qui font défaut dans la première partie de ses Voyages{834}.

C'est en 1975 que Joseph Cuoq proposa la nouvelle traduction française attendue de la *riḥla sūdāniyya*{835}. Dans la continuité de Raymond Mauny, le regard sur la genèse de l'œuvre et son statut de source inattaquable restaient toutefois inchangés. La *Riḥla* était le livre d'Ibn Baṭṭūṭa qui l'avait dicté à Ibn Ǧuzayy afin qui l'arrangeât.

Al-Tāzī et l'historiographie marocaine contemporaine

La nouvelle édition en six volumes réalisée par l'historien marocain ʿAbd al-Hādī al-Tāzī (1921-2015) est dotée d'une minutieuse introduction et d'un appareil critique très poussé. L'édition canonique achevée en 1858 s'appuyait sur trois manuscrits complets et il était d'usage de considérer qu'il était peu probable de retrouver un nombre significatif de nouveaux exemplaires. Al-Tāzī a battu en brèche cette idée en livrant une liste d'une trentaine de manuscrits. Dans l'introduction, il expose ce qui l'a conduit à se lancer dans cette entreprise d'envergure. Sa curiosité a été piquée par la lecture d'articles (non nommés) postulant que la *Riḥla* telle que nous la connaissons était seulement un abrégé (*talḫīṣ*), exécuté par Ibn Ǧuzayy à partir d'une consignation (*taqyīd*) de la dictée d'Ibn Baṭṭūṭa. Il existerait des indices textuels de cette consignation originelle, c'est-à-dire d'un texte complet{836}. Les orientalistes du début du XIXe siècle avait déjà mis en avant cette supposition, véhiculée par l'introduction de l'abrégé d'al-Baylūnī à partir de laquelle les Européens se familiarisèrent avec la *Riḥla*. Al-Tāzī a justement reproduit cette introduction au moment de présenter le manuscrit n° 28 de sa liste. La poésie en exergue de ce chapitre provient de ce même

manuscrit et nourrit une conception analogue :

> Voici ce que j'ai condensé de ce qu'a abrégé l'imam, le secrétaire Muḥammad Ibn Ǧuzayy al-Kalbī de la *Riḥla* du *faqīh* Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. ʿAbd Allāh al-Liwātī al-Ṭanǧī connu sous le nom d'Ibn Baṭṭūṭa. J'ai condensé plutôt ce qui était curieux, inédit ou connu par la transmission, mais le plus souvent il [Ibn Ǧuzayy] ne s'appuie pas sur lui [Ibn Baṭṭūṭa] pour ses curiosités et paraphrase les historiens dans ce qu'il rapporte. Je l'ai jugé solide et digne de confiance en sa qualité d'auteur de la *Riḥla*. Il écrit ce qu'il a établi comme certain à partir de lui [Ibn Baṭṭūṭa] concernant les récits historiques des nations et des contrées. La transmission des vérités tombe souvent dans le domaine de l'authentique et du fait observé mais une partie de ce qu'il [Ibn Ǧuzayy] rapporte contredit ce qu'il [Ibn Baṭṭūṭa] a mentionné en d'autres endroits comme dans sa description d'une partie ce qu'il a vu des plantes utilisées comme médicaments en Inde. Ainsi certaines descriptions contredisent, lorsqu'il évoque les médecins, la pensée du cheikh véridique. Le cheikh Ibn Baṭṭūṭa auteur de la *Riḥla* est sorti de sa ville de Tanger en 725 pour faire le pèlerinage et des voyages de dévotion (*siyāḥa*). Moi j'ai plutôt mentionné quelques pays qu'il a traversés pendant sa *riḥla*. Il n'y a pas grand intérêt dans cela à recopier en entier son importance, de s'en remettre tout à lui. Son grand divertissement est dans l'état [des choses], le voyage, et les parties sur les épreuves des déserts et des montagnes{837}.

Si ce texte d'al-Baylūnī orienta les orientalistes sur cette piste, ce n'est pas le cas d'al-Tāzī, qui avance d'autres traces menant sur le chemin d'une « *Riḥla* originelle ». En effet, des fragments présents chez certains auteurs ayant mentionné Ibn Baṭṭūṭa transmettraient des bribes de sa *Riḥla* absentes de l'œuvre telle qu'on la connaît. Al-Tāzī y a vu, dit-il, matière à enquêter. Il donne plusieurs exemples. Ibn al-Ḫaṭīb rapporte de son cheikh Abū al-Barakāt al-Balafīqī : « Ibn Baṭṭūṭa a raconté qu'il est entré dans la cathédrale de Constantinople. Elle est une ville, selon la mesure du possible, entièrement recouverte de clochers et dedans se trouvent 12 000 évêques{838}. » Abū al-Ḥasan ʿAlī al-Tamaǧrūtī a laissé une *riḥla* en 997/1589 qui fait une description de Gabès en citant prétendument la *Riḥla*. Ainsi encore de ce dialogue inédit, rapporté par Abū al-Qāsim al-Zayānī, qui vaut la peine d'être cité ici :

> Al-Zayānī a dit – reprenant d'après ce qu'il prétend les propos d'al-Balawī dans sa *riḥla* – « Abū ʿInān, lorsqu'il fit mander Ibn Baṭṭūṭa devant lui, l'admonesta de ne pas avoir été à sa rencontre lorsqu'il était arrivé à Fès... » Alors il dit : « Ô mon maître, au contraire je suis venu dans le but de paraître devant vous. Mais quand je suis entré dans la madrasa que vous avez fondée, je n'en ai pas connu de telle dans tout ce dont j'ai été témoin du monde habité tout entier. Par Dieu, il est nécessaire pour moi de parfaire ma science et que je voyage à travers terre, comme j'en ai l'habitude, pour arriver dans les régions des Sūdān jusqu'à ce que je les aie vues de mes yeux et que je puisse vraiment jurer que cette madrasa est sans égale dans le monde habité !" Allah a donné crédit à ma pensée et j'ai honoré mon serment, c'est la cause nécessaire de mon retard à comparaître devant vous. »{839}

Ces différents extraits sont plus que douteux. Ibn Baṭṭūṭa ne prétend

jamais avoir pénétré l'intérieur de la basilique Sainte-Sophie à Constantinople mais avoir été confiné à son mur d'enceinte. Dans une note infrapaginale, al-Tāzī précise que le dialogue rapporté par al-Zayānī est parfaitement absent de la *riḥla* d'al-Balawī alors qu'il disait l'y avoir trouvé{840}. Quant à Gabès, elle n'apparaît pas dans la *Riḥla* sous la forme rapportée par al-Tamağrūtī qui prétend pourtant en avoir repris la description. Al-Tāzī conclut de tout cela que ces textes n'engagent que leurs auteurs et sont de leur fait, assénant un final « Que Dieu les pardonne{841} ». Il lie ces récits aux légendes qui se sont agrégées à l'œuvre au fil du temps, alors qu'elle gagnait en renommée{842}. Tout en utilisant le terme d'abrégé, comme ses lectures l'y invitent, al-Tāzī s'écarte finalement de l'idée d'une « *Riḥla* originelle » :

> Malgré cela, la recherche nous a fait aboutir au fait qu'il n'y a pas d'augmentations significatives à « l'abrégé » d'Ibn Ǧuzayy de la consignation d'Ibn Baṭṭūṭa. Nous avons certes découvert des compléments qui nous enjoignent à nous arrêter devant eux, pour les réviser, les corriger ou les rectifier. Ils nous imposent la conviction certaine que l'édition de la *Riḥla* de la part des professeurs Defrémery et Sanguinetti, au milieu du siècle passé, qui reposait sur trois manuscrits, est devenue certainement dépassée, notamment avec ce que nous avons découvert concernant la déformation de certains mots ou les manques de certains termes. Cela fera l'objet d'annotation à l'endroit concerné, par la puissance de Dieu, après ce qu'Il a multiplié pour nous avec près de trente manuscrits{843}.

Al-Tāzī présente ensuite avec un grand soin les manuscrits qu'il a rassemblés. Je n'en redonne pas une nouvelle fois la liste, étant donné que les plus importants ont déjà été tabulés plus haut pour rendre compte de la diffusion de l'œuvre. Grâce à al-Tāzī nous disposons désormais d'une édition très fiable ainsi que d'une connaissance considérablement enrichie de la réception de l'œuvre et de ses copies.

L'année 1997 fut celle d'Ibn Baṭṭūṭa. Littéralement désignée « année nationale Ibn Baṭṭūṭa » par le ministère des Affaires culturelles pour la ville de Tanger, sa ville natale, deux colloques dédiés au voyageur y furent organisés, le principal en mai 1997 puis un autre complémentaire en novembre 1998{844}. Ils débouchèrent sur la publication de leurs actes dans deux numéros spéciaux de la revue marocaine en langue arabe *al-Manāhil*, en 1999 et 2000. Deux contributions d'universitaires marocains portent sur le voyage au Soudan : « *Riḥlat Ibn Baṭṭūṭa ilā Bilād al-Sūdān* » (Le voyage d'Ibn Baṭṭūṭa au Bilād al-Sūdān) et « *Ma al-hadaf min riḥlat Ibn Baṭṭūṭa ilā al-Sūdān* » (Quel est le but du voyage d'Ibn Baṭṭūṭa au Soudan ?).

Commençons avec « *Riḥlat Ibn Baṭṭūṭa ilā bilād al-Sūdān* », écrit par Aḥmad al-Šukrī, alors professeur à l'Institut des études africaines de l'université Muḥammad V de Rabat. Le paragraphe liminaire place l'étude

dans le champ diplomatique : Mansa Musa, ayant échoué à gagner l'estime du palais mamelouk, se serait tourné vers le sultan mérinide de Fès Abū al-Ḥasan avec qui il entretint d'excellence relation. Mais l'arrivée au pouvoir d'Abū ʿInān (r. 1348-58), d'un côté, et de Mansa Sulaymān, de l'autre, provoqua un raidissement des relations et c'est dans ce contexte que la *riḥla sūdāniyya* aurait pris place. La problématique est la suivante : « Quels sont les conditions et les motifs du voyage d'Ibn Baṭṭūṭa vers le Bilād al-Sūdān ? Comment est-il possible de juxtaposer ses témoignages de la région et le contexte des relations mérino-maliennes{845} ? » Aḥmad al-Šukrī évoque les contempteurs des récits d'Ibn Baṭṭūṭa qui lui furent contemporains, pour mieux mettre en valeur leur petit nombre, poursuit avec une rapide présentation biographique du voyageur, puis un résumé de ses voyages à partir de 1350 jusqu'à la fin. 1350 est la date du premier retour à Fès d'Ibn Baṭṭūṭa pendant lequel il rencontre le sultan.

Suit la première rencontre entre Ibn Baṭṭūṭa et Ibn Ǧuzayy lors de la célèbre veillée près de Grenade où ce dernier prend déjà des notes des histoires racontées, au sein d'un auditoire incrédule{846}. Ici commence la deuxième partie de l'article intitulée « les étapes de la route de la *riḥla sūdāniyya* ». Le nom de Niani est utilisé pour désigner la capitale du Mālī{847}. La troisième partie « portrait du Bilād al-Sūdān » fait apparaître un parti pris de l'historien, celui de voir dans le travail d'Ibn Ǧuzayy un abrégé (*talḫīṣ*) réalisé à partir de la consignation de la *Riḥla*{848}. Aḥmad al-Šukrī dresse une liste d'exemples qui témoignent d'un manque de perception historique et géographique de la part d'Ibn Baṭṭūṭa pour le Soudan : entrant au Caire seulement un an après le départ de Mansa Musa, il n'en donne que de petites anecdotes ; décrivant très bien les tribus du désert, il ne donne cependant, après près de cinq cents jours passé au Soudan, aucun nom de tribu (*qabāʾil*) pas même celle de la famille régnante, alors qu'il a fréquenté la cour ; ayant passé plus de huit mois à la capitale, il ne donne pourtant ni son nom, ni de données exploitables pour en retrouver l'emplacement ; enfin, baignant dans une société qui connaissait le Soudan comme le pays de l'or, il n'évoque pas le sujet et ne dit rien de la production et de son emplacement. Il explique en partie ces différentes dissonances en avançant que la *Riḥla* était une composition littéraire davantage qu'historique ou géographique.

Après quelques considérations générales sur le Mālī, Aḥmad al-Šukrī en vient à la thèse centrale de son article dans la quatrième partie « toile de fond du voyage d'Ibn Baṭṭūṭa au royaume du Mālī ». Il distingue les avis de deux catégories de chercheurs sur les causes de ce séjour. La première penserait qu'il y est allé par goût du voyage, afin de parfaire son tour du monde habité. En outre, s'il s'était déroulé suite à un ordre officiel, Ibn Ǧuzayy en aurait

fait état, ce qui n'est pas le cas. La seconde catégorie serait d'avis qu'il s'y est rendu à la demande du sultan, donnant à la *riḥla sūdāniyya* une importance officielle ou diplomatique. Cette idée a semble-t-il beaucoup agité les conférences de 1997 et 1998 car il cite quatre autres intervenants l'ayant défendu. Aḥmad al-Šukrī ne souscrit en aucun cas à ces postulats, les trouvant peu convaincants en l'absence de preuves ; il nuance toutefois son jugement en disant qu'il ne possède pas non plus de textes affirmant le contraire{849}. La thèse qu'il propose sur le sujet est assez inattendue : « En raison de ces mises au point, je penche pour l'idée forte que la *riḥla sūdāniyya* était bien une suggestion du sultan Abū ʿInān, mais à des fins d'espionnage de la situation du royaume du Mālī, et du Soudan en général{850}. » Les trois dernières pages de l'article défendent cette position qui expliquerait les silences d'Ibn Baṭṭūṭa qui a caché à son lecteur certaines informations sensibles qu'il a obtenues, notamment celles concernant l'or, pour en faire des « secrets d'État mérinides ».

> Nous pensons qu'Ibn Baṭṭūṭa a écrit un rapport détaillé au palais mérinide à propos du Mālī et de ses ressources en métal jaune. L'opinion exprimée de la perte du contenu originel de la *Riḥla* étaie cela. L'opinion qui est échangée entre nous aujourd'hui est qu'elle n'est qu'un résumé (*muḫtaṣar*) de la *Riḥla* comme le dit Ibn Ǧuzayy lui-même. Mais comme cela, ce n'est pas autrement qu'elle empêcherait l'ébruitement des intérêts de l'État mérinide. Le résumé, de notre point de vue, est construit pour cette nécessité{851}.

Je m'attarderais moins sur l'article de Muṣṭafā Našāṭ (« *Ma al-hadaf min riḥlat Ibn Baṭṭūṭa ilā al-Sūdān ?* ») alors professeur à la Faculté des lettres et des sciences humaines de l'Université Muhammad Ier d'Oujda. Il est assez proche du précédent dans sa structure (état de l'art, présentation de l'auteur et de l'œuvre). L'historien s'inscrit dans l'un des camps définis par al-Šukrī, en l'occurrence celui de ceux qui expliquent la *riḥla sūdāniyya* par une injonction officielle de l'État mérinide. Selon Muṣṭafā Našāṭ, Ibn Baṭṭūṭa serait allé au Mālī en mission diplomatique officielle pour le sultan marocain Abu ʿInān, alors à la recherche d'une légitimité et d'une reconnaissance internationales suite à son arrivée mouvementée au pouvoir en 1348. Le sultanat du Mālī avait jusqu'ici entretenu de bonnes relations, par l'échange d'ambassades et de cadeaux, avec son père Abū al-Ḥasan qu'il avait déposé et qui venait juste de mourir (1351). Muṣṭafā Našāṭ voit dans l'absence de toute mention d'une quelconque mission diplomatique au sein de la *Tuḥfat al-nuẓẓār* la faute du « résumé » d'Ibn Ǧuzayy, et considère que la découverte de la « vraie *Riḥla* » devrait un jour permettre de lever les doutes quant à ces affirmations{852}.

Aucun de ces deux articles n'utilise les travaux d'al-Tāzī : entre les

conférences (1997-1998) et la publication de leurs actes (1999-2000), ils auraient pourtant pu être intégrés à la réflexion. Al-Tāzī ayant infirmé en creux l'existence d'une « *Riḥla* originelle » dans un environnement intellectuel où l'hypothèse de la « *Riḥla*-résumé » faisait consensus, il fut peut-être préférable de l'ignorer dans un premier temps. Cette « *Riḥla* originelle » fonctionne ici comme un expédient à des théories invérifiables dans les sources connues. Avec ces deux exemples, on voit en outre que la *Riḥla* et Ibn Baṭṭūṭa tendent à être rattachés à l'histoire politique du Maroc médiéval.

On retrouve avec le Marocain Boussif Ouasti{853} l'imbrication des projets portant sur la *Riḥla* avec la politique marocaine, dans une volonté de faire de l'œuvre une égérie de la richesse culturelle du pays et du rayonnement de son histoire. Sa monographie, intitulée *La Rihla d'Ibn Battûta voyageur écrivain marocain* (2006), est dédicacée au roi du Maroc Mohammed VI :

> À sa Majesté Mohammed VI, Roi du Maroc Sire, cette Rihla est digne de votre honneur
> C'est grâce à sa Majesté, le Commandeur des Croyants Mohammed VI, qu'Ibn Battûta a bénéficié de plusieurs manifestations culturelles et scientifiques qui ont fait connaître ce Grand voyageur marocain qui était resté sinon oublié, du moins méconnu aussi bien dans son pays qu'à l'étranger. Lors de la Journée d'étude organisée par l'Université Abdelmalek Essaâdi à l'Ecole Supérieure Roi Fahd de Traduction à Tanger, en présence de Monsieur le Ministre de l'Enseignement Supérieur, de la Recherche Scientifique et de la Formation des Cadres le 24 mars 2004, il a été recommandé la désignation d'une place et d'une rue de Tanger par « Ibn Battûta » pour rendre hommage à ce voyageur incomparable. À Paris le 8 juin 2004, un Forum Ibn Battûta a été organisé sous le Haut Patronage Royal du Monarque l'Auguste Mohammed VI, au sein de l'Unesco. Parallèlement, d'autres manifestations scientifiques et culturelles sur le même personnage ont eu lieu dans d'autres pays pour commémorer le septième centenaire de cet illustre voyageur marocain et le faire connaître à travers le monde. Ayant participé à ces deux manifestations scientifiques à Tanger et à Paris, nous voudrions tenter d'élaborer un essai sur la dimension littéraire et culturelle de la monumentale Rihla de ce Grand voyageur professionnel. Qu'il nous soit permis de présenter cet humble travail en hommage à sa Majesté Mohammed VI pour l'intérêt qu'il ne cesse de porter à la recherche scientifique{854}.

L'appréhension de l'œuvre par le biais de la critique littéraire offre une perspective rafraîchissante. Boussif Ouasti passe au crible chaque atome discursif de la *Riḥla*, dans une démarche apologétique assumée dès l'avant-propos{855}. Néanmoins, plusieurs idées déparent avec celles rencontrées précédemment. Il estime tout d'abord que « loin de représenter un monde dit réel », la *Riḥla* construit plutôt son propre univers qui lui est « intrinsèque » : « Elle opère une métamorphose de la réalité quotidienne vécue et expérimentée par tout un travail de la mémoire et de l'imaginaire{856}. » Ensuite, Boussif Ouasti réévalue le statut d'Ibn Ǧuzayy, regardé jusque-là soit comme un scribe, soit comme le responsable par ses choix de la perte de

la « *Riḥla* originelle ». L'œuvre est d'ailleurs parfois nommée *Tuḥfat al-nuẓẓār*, ce qui revient à considérer un objet différent de la *Riḥla*. Le chercheur marocain est le premier, à ma connaissance, à proposer de lire la *Tuḥfat al-nuẓẓār* comme une œuvre véritablement écrite à quatre mains{857}. Ibn Ǧuzayy apparaît ainsi comme l'immense savant qu'il était.

Enfin, Boussif Ouasti revient longuement sur une thématique négligée par l'approche littéraliste mais fondamentale : la place centrale des merveilles dans l'économie de l'œuvre. Leur champ sémantique est prédominant dans le style des deux auteurs. Un tiers du livre de Boussif Ouasti est consacré à cette question, qui met le doigt sur un point nodal du projet littéraire de la *Tuḥfat al-nuẓẓār* : dans le genre de la *riḥla*, c'est « l'aspect fantastique et merveilleux du récit qui assigne paradoxalement la crédibilité au voyage{858} ». Cette contribution tranche avec l'approche littéraliste d'un pan de l'historiographie marocaine et sa quête d'une « *Riḥla* originelle ». Lire le texte par l'analyse de la critique littéraire desserre en partie le corset herméneutique des historiens qui a enserré la *Tuḥfat al-nuẓẓār*. L'œuvre s'interprète ainsi sous différentes facettes : roman d'aventures, miroir des princes, recueil de merveilles, relation de voyage, devisement de l'Islam, dont l'épicentre et le joyau serait la Fès mérinide, etc.

L'étude de la réception, de l'édition et de la traduction de la *Tuḥfat al-nuẓẓār*, très tôt rebaptisée *Riḥla* met sous nos yeux la cartographie intellectuelle dont nous avons hérité. L'évolution de la connaissance sur son processus de fabrication, menant progressivement à reconnaître une double paternité, n'a pas affecté une certaine lecture positive du texte. L'idée que deux esprits, deux intellects différents, ont conçu la *Tuḥfat al-nuẓẓār* est encore loin d'être unanimement partagée. Les travaux d'al-Tāzī auraient dû démystifier l'idée de l'existence d'une œuvre originelle consignée lors de la dictée d'Ibn Baṭṭūṭa, avant qu'Ibn Ǧuzayy en tire une œuvre plus courte et personnelle. Ses travaux ont semble-t-il eu une portée limitée à leur sortie. Même Boussif Ouasti, qui cite pourtant l'étude introductive de l'édition de 1997 d'al-Tāzī, travaille à partir de la traduction française de Defrémery et Sanguinetti réimprimée en 1994{859}. Cette édition/traduction du milieu de XIXe siècle porte une herméneutique particulière qui accompagne le travail philologique – il n'est donc pas étonnant de constater une certaine filiation épistémique.

Avant d'en venir au projet littéraire, au contexte de composition de l'œuvre et à une lecture nouvelle de la *riḥla sūdāniyya*, la seconde partie fait office de petit intermède dialectique. La question est la suivante : Ibn Baṭṭūṭa est-il allé au Mālī ? En défendant successivement deux points de vue contradictoires avec conviction, l'objectif de l'exercice est de montrer les

limites d'un tel questionnement pour préparer une troisième voie, qui peut s'ouvrir à condition de revenir au projet initial de l'œuvre.

De la véracité du voyage au Soudan

Ibn Baṭṭūṭa a connu à titre posthume une gloire qu'il avait rêvée de son vivant. Dans le monde arabe, nul ne conteste aujourd'hui sérieusement la réalité de ses voyages. Il est par excellence « le voyageur de l'Islam ». Quand les orientalistes prirent connaissance du livre, ils manifestèrent un enthousiasme similaire. Avec le temps, des doutes sont néanmoins apparus sur certaines parties du périple. Les historiens se sont alors concentrés sur sa cohérence chronologique, puis sur des questions d'authenticité. En dépit des réserves soulevées ici et là, la *Riḥla* est ressortie de ces opérations de vérification avec un crédit intact{860}. La recherche de la route vers la capitale du Mālī, conduite jusqu'aux années 1970 texte d'Ibn Baṭṭūṭa en main, démontre que la *riḥla sūdāniyya* était reconnue comme un fait historique. Le dernier voyage de la *Tuḥfat al-nuẓẓār* est souvent considéré comme le meilleur morceau du livre, procédant d'une mémoire fraîche et de souvenirs encore bien vivaces. Ce n'est qu'au tournant des années 2000 que la question de sa véracité fut réellement posée.

Ibn Baṭṭūṭa n'est pas allé au Mālī

En 2003, François-Xavier Fauvelle et Bertrand Hirsch font paraître un article, « Voyage aux frontières du monde. Topologie, narration et jeux de miroirs dans la *Rihla* de Ibn Battûta », dans lequel les deux historiens revisitent ce texte fondamental du voyage au Soudan à l'aune de l'économie de l'œuvre et non plus comme un isolat documentaire. Il s'agit d'aborder le texte par le biais d'une lecture topologique et non plus topographique. Les régions concernées sont les marges de l'Islam et du monde : Bilād al-Sūdān, côte de l'Afrique de l'Est et Chine sont dans le livre des « entités géographiques diamétralement opposées{861} ». Dans la *Riḥla*, le récit du voyage à proprement parler est en général interrompu pour insérer deux types de description, l'une écologique (tableau écologique) et l'autre politique (tableau politique). On retrouve cette modalité au début du récit de la *riḥla sūdāniyya*. Pour François-Xavier Fauvelle et Bertrand Hirsch, des fragments de récits d'un texte antérieur ont pu être greffés aux descriptions. En ce qui concerne le « tableau écologique », ils soulignent l'idée déjà évoquée par Nehemia Levtzion et John Hopkins qu'il comporte de grandes

similitudes avec celui d'al-ʿUmarī. Se sont-ils rencontrés au Caire ? Ou Ibn Ǧuzayy avait-il connaissance des *Masālik* ? Si oui, ont-ils servi de source à ces inserts ? Les deux auteurs pensent que c'est possible, et probablement davantage du fait d'Ibn Ǧuzayy, qui signale ordinairement ses interventions dans le texte mais qui a pu aussi vouloir cacher par moments son travail de compilation{862}.

Il paraît évident que le livre fait se rencontrer l'expérience du voyageur avec des sources (écrites ou orales) véhiculant le registre du merveilleux. Ainsi selon les auteurs, il faut voir dans certains passages, comme le raccordement du Nil soudanien (le Niger) au Nil égyptien, une tentative d'« accorder entre eux des registres distincts de savoir et de véracité », qui faisaient sens pour le lecteur de l'époque{863}. En analysant la trame narrative, François-Xavier Fauvelle et Bertrand Hirsch distinguent les modalités de description des villes qui sont le siège d'un sultanat. Elles sont : « A. Description générale des lieux ; B. Sanctuaires et lieux de culte ; C. Informations pour le voyageur ; D. Liste des notabilités ; E. Portrait physique et moral du sultan ; F. Déroulement des audiences et étiquettes ; G. Déroulement de la prière du vendredi en présence du souverain ; H. Portrait des reines et des princes{864}. » Le séjour d'Ibn Baṭṭūṭa à la capitale du Mālī est à ce titre particulièrement emblématique de ce modèle.

La description détaillée des cérémonies de la cour du mansa, diaprée d'un lexique local, ressemble fortement aux descriptions que le voyageur fait d'autres cours de l'Islam, notamment du Yémen{865}. Pour les deux historiens il est quasi impossible qu'il ait inventé par un travail purement intellectuel, en agrégeant des éléments rencontrés dans d'autres cours de l'Islam, le cérémonial de la cour de Mansa Sulaymān ; ils laissent néanmoins ouverte la possibilité qu'il ait pu le faire à partir d'al-ʿUmarī ou d'une source convergente. « Voyage aux frontières du monde » fait ainsi tomber le texte de son piédestal. Resitué dans la trame du livre, il paraît soudainement moins original, en particulier pour ce qui concerne la description des cérémonies :

> Dès lors, tout ou partie du « vécu » de la scène, si vécu il y eut jamais, ne s'évanouit-il pas dans un « passage obligé » de la description, qui a fort bien pu du reste emprunter à d'autres sources ? Que cela ne remette pas absolument en cause la fiabilité du texte et son utilisation comme source par les historiens d'aujourd'hui est indéniable, mais on voudra bien accorder au minimum qu'il n'est guère possible d'utiliser la description de Ibn Battûta à des fins de reconstitution des structures du pouvoir (hiérarchie, agencement spatial, lieux, symboles...) à la cour du sultan du Mali sans prendre en compte le fait qu'il s'agit d'une description faite sous la contrainte d'un modèle visant précisément à illustrer l'homogénéité des pratiques de pouvoir au sein de la Umma{866}.

Ainsi, si l'on ôte du texte les « passages obligés », il reste les anecdotes

mémorielles qui sont fournies avec des dates et des durées, peut-être plus qu'ailleurs dans le livre. Cela met en lumière une dichotomie entre un récit « sans dimension temporelle marquée » (celui du questionnaire) et le reste, plus personnel et aspectuel. Or, en dehors des anecdotes personnelles qui relèvent du vécu du voyageur, en forte minorité dans le texte, presque tout le reste des connaissances peut s'acquérir hors des frontières du Mālī, notamment auprès des marchands{867}. Les doutes sur la véracité même du voyage sont alors permis. Il est clair qu'à partir de Walata, le comportement du voyageur et la construction de son récit effectuent un décrochage avec le reste de la *Riḥla*. Ibn Baṭṭūṭa déroge lui-même au principe de son questionnaire. Il ne dit rien de la capitale (protection, habitat, organisation, bâti), rien sur l'échange de l'or et du sel (spécialités commerciales du Mālī), rien sur les marchés, leur affluence, les biens importés et exportés, les ressources, rien sur les gens en dehors d'un tableau bien maigre sur leurs actions louables et blâmables. Il n'est pas allé à la chasse, n'a participé à aucune expédition du sultan, n'a pas cherché à intégrer sa suite comme il savait si bien le faire, n'a pas cherché à s'immiscer dans une ambassade de quelques têtes couronnées en déplacement. Même les hommes d'importance « blancs » (comprendre arabes ou berbères) qu'il rencontre n'entraînent pas les manifestations habituelles de sociabilité. Il s'agit de quelques noms qui « devaient être connus dans les cercles marchands de Walata ou du Maroc et dans toutes les caravanes du Sahel{868} ». Autre silence alarmant souligné par les deux auteurs, celui concernant la saison des pluies. Quiconque a fait l'expérience de la violence de ses orages ne peut que s'étonner de cette absence, tant elles auraient dû marquer le voyageur. Et François-Xavier Fauvelle et Bertrand Hirsch de conclure sur le sujet :

> Aura-t-il quelques histoires vécues à raconter ? Ce sont des vantardises de commerçants (tel personnage prit un jour à parti le sultan des Noirs !), complaisamment transmises par notre voyageur. Quelques anecdotes rapportées ? Ce sont des historiettes amusantes, dont on retrouve parfois des variantes plus ou moins éloignées dans d'autres écrits, et qui témoignent d'un même tour d'esprit : ainsi l'histoire de cette esclave, offerte en présent à une délégation de Noirs venus des régions aurifères, qui l'égorgent et la mangent sur-le-champ. Ces silences installés dans les interstices du récit, ces diversions ne prouvent bien sûr rien, mais obligent à poser quelques questions : comment expliquer l'absence de ces détails, la non-inscription du récit dans le temps vécu, autrement qu'en faisant l'hypothèse que le voyageur n'avait peut-être pas grand-chose à raconter ? Ibn Battûta a-t-il effectivement séjourné dans la capitale du Mali ? Si ce n'est pas le cas, quel fut son itinéraire ? Qu'en est-il de son passage à Walata ? Qu'en est-il de Tombouctou et des autres localités situées le long du trajet de retour ? A-t-il bien franchi le fleuve Niger ? Ou bien a-t-il séjourné à Mali moins longtemps qu'il l'affirme ? Mais pourquoi le mensonge d'un séjour de huit mois ? Et alors à quels événements a-t-il vraiment assisté ? Et pouvait-il mentir si aisément à ses contemporains ? Autant de questions dont on ne peut fournir ici la réponse mais qui conduisent à reconsidérer, à des degrés différents, le problème de

l'authenticité du voyage et de la fiabilité du récit. À titre d'hypothèse de travail, les lectures à venir de ces passages fameux du grand voyageur sur le royaume du Mali devront considérer, à notre avis, que Ibn Battûta a pu ne pas aller au Mali mais en faire la description en enrichissant son questionnaire de renseignements pris auprès de bons connaisseurs, marchands ou membres de la cour rencontrés dans une ville sahélienne comme Walata par exemple{869}.

« Voyage aux frontières du monde » pose des interrogations légitimes jusqu'ici épargnées à la *riḫla sūdāniyya*. Il est possible d'élargir encore la brèche. Les deux historiens ont évoqué la possibilité d'un voyage habilement fabriqué en restant prudents. En creusant un peu plus l'intertextualité du voyage au Soudan occidental, le sentiment de perte quant à l'originalité de son témoignage s'accroît davantage.

L'intertextualité potentielle entre la *Riḫla* et les *Masālik* d'al-ʿUmarī a déjà été évoquée ci-dessus. Les ressemblances sont telles, qu'en dehors de différences de style, on a parfois l'impression de lire un même texte. La rencontre entre les deux n'eut vraisemblablement jamais lieu. Ibn Baṭṭūṭa se rend pour la première fois au Caire deux ans avant l'arrivée d'al-ʿUmarī ; et lorsque le voyageur marocain revient dans la capitale égyptienne en 1348, en passant par un Proche-Orient ravagé par la peste, al-ʿUmarī n'y est plus. En outre, dans un tel contexte, avait-il la tête à la lecture au point de s'enquérir des dernières nouveautés géographiques et historiques écrites depuis son dernier passage ? C'est peu probable, d'autant que, comme il le dit lui-même, tous les cheikhs qu'il connaissait au Caire étaient morts de la peste{870}. D'ailleurs il ne s'attarde pas dans la ville. De plus, les *Masālik* ne circulaient pas publiquement à cette époque. Il y a aussi très peu de chance qu'Ibn Ǧuzayy, étant donné sa vie passée entre al-Andalus et le Maroc y ait eu accès (a priori, les *Masālik* n'ont pas circulé dans l'Occident musulman à la période médiévale). Pourtant, la proximité entre les deux textes, déjà maintes fois mise en valeur (notamment dans le *Corpus*{871}), est trop forte pour qu'il s'agisse d'une coïncidence. Le tableau suivant donne trois exemples comparant les deux textes afin de donner une idée de leur gémellité par endroits.

Intertextualité entre la *Riḫla* et les *Masālik*{872}

Tuḥfat al-nuẓẓār / ***Masālik***

Le fonio

Du *fūnī*, qui est une sorte de graine [illegible] … [illegible] préparent le couscous [illegible] *ʿasīda*. [illegible] celui de la moutarde ou même plus petit et de couleur blanche ; une fois lavé, on le broie, on en fait une pâte et on le mange.

Le karité

Il y a un arbre appelé [illegible] *ġartī* (karité) – [illegible] *faqāīṣ*, qui a un fruit semblable au citron [illegible] *tukūn* [illegible] *rāʾ*, *kasra* [illegible] *tāʾ*.

[illegible] chez eux et en crépissent les maisons comme on le fait avec de la chaux.

Le *banbī* et le parasol

[illegible] *banbī* [illegible] *fatḥa* [illegible] *bā'* [illegible] *kasra* [illegible] *bā'* [illegible] *sukūn* [illegible] *nūn* [illegible] est surmonté d'un oiseau en or de la taille d'un faucon (*bāzī*).

À défaut de contact direct, où trouver le chaînon manquant ? Dans le tableau, toutes les informations d'al-ʿUmarī proviennent du même informateur : al-Dukkālī, le cheikh qui a passé plusieurs décennies dans la capitale malienne. Quand al-ʿUmarī l'interroge après 1328, il est installé dans la capitale mamelouke. Ibn Baṭṭūṭa aurait-il pu l'y rencontrer, dans un quartier fréquenté par des hommes originaires du Maroc ? Si tel était le cas, et si le voyageur marocain s'était effectivement arrêté à Walata sans entrer au Mālī, il aurait bien sûr tout intérêt à taire son informateur. Un informateur commun fournissant sa propre sélection des choses dignes d'être mentionnées sur le Mālī expliquerait la ressemblance des deux textes. Ibn Baṭṭūṭa fait d'ailleurs mention d'un certain al-Dukkālī, présenté comme un compagnon de Mansa Musa. C'est Farbā Maġā, un officiel malien, qui introduit ce personnage. Est-ce une manière déguisée d'introduire une anecdote datant de Mansa Musa sans trahir l'identité de l'informateur à partir duquel il l'avait obtenue, al-Dukkālī ? S'il s'agit bien du même al-Dukkālī, il serait venu au Caire en 1324 avec la caravane du Mālī, puis serait rentré au Mālī avant de retourner définitivement au Caire[873].

Concernant le Mālī, la *Tuḥfat al-nuẓẓār* entretient aussi un rapport intertextuel marqué avec d'autres textes que les *Masālik*. La description des hippopotames et de la manière dont les Sūdān les chassent a pu paraître comme la première du genre. Elle est en réalité déjà présente au XIe siècle chez al-Bakrī. La *Tuḥfat al-nuẓẓār* l'a simplement développée un peu, pour en faire un témoignage oculaire.

Intertextualité entre la *Tuḥfat al-nuẓẓār* et le *Kitāb al-Masālik* d'al-Bakrī

Ibn Baṭṭūṭa

Lorsque nous arrivâmes au canal, je vis sur ses rives 16 bêtes de forme énorme. Je fus stupéfait et je pensais que c'étaient des éléphants car ils abondent ici. [illegible] dans le fleuve. Je dis à Abū Bakr b. Yaʿqūb : « Quelles sont ces bêtes ? » Il me répondit : « Ce sont des chevaux de fleuve qui sortent pour paître sur terre. » Ils sont plus gros que le cheval, ont une crinière, une queue, une tête comme celle du cheval, des pattes comme celles de l'éléphant. [illegible] une autre fois quand nous naviguions sur le Nīl de Tinbuktū à Kawkaw, ils nageaient dans l'eau, levaient la tête [à la surface] et soufflaient. Les gens de l'embarcation eurent peur d'eux et s'approchèrent de terre pour ne pas faire naufrage.

Les Sūdān recourent à une belle ruse pour les chasser. La voici : ils utilisent des lances percées dans les trous desquelles une corde solide est fixée. Ils en frappent le cheval et, si le coup a atteint la jambe ou le cou et y a pénétré, ils tirent sur la corde jusqu'à ce qu'il atteigne rivage. Là ils le tuent et mangent sa viande. Ses ossements abondent sur le rivage[875].

Al-Bakrī

Dans les parages du Nil, proche de cette région, vivent des [illegible] appelé Ṣanhāǧī, il y a un animal qui vit dans l'eau, ressemblant à l'éléphant par sa masse, son groin et ses défenses. On l'appelle *kafū*. Il [illegible] paître sur les rives mais [illegible] refuge dans le fleuve. Les gens du pays [illegible] sa présence dans le fleuve [illegible] sur [illegible] terre. Ils le chassent avec des javelots de fer dont les extrémités sont garnies d'un anneau auquel est attachée une longue corde. Quand ils ont [illegible] l'animal de leurs javelots, l'animal plonge et quand [illegible] il remonte à la surface. Les gens le tirent alors à terre et mangent sa chair[874].

De même concernant sa description des baobabs. Il n'est pas le premier à parler de cette essence gigantesque : on la trouve par exemple dans les *Aṯār al-bilād wa aḫbār al-ʿibād* (Monuments des pays et nouveautés sur les humains) d'al-Qazwīnī rédigé en 1275, illustrée avec une anecdote différente.

Intertextualité entre la *Riḥla* et les *Aṯār al-bilād* d'al-Qazwīnī

Ibn Baṭṭūṭa

Cette contrée a des arbres énormes. [illegible] Les [illegible] caravane [illegible] l'ombre [illegible]. Certains n'ont ni branches ni feuilles, mais l'ombre de leur tronc peut abriter un homme. L'intérieur de quelques-uns de ces arbres est pourri et l'eau de pluie s'y est accumulée, comme dans des puits. Les gens boivent de cette eau. Dans certains il y a des abeilles et du miel que les gens récoltent. Passant une fois près d'un de ces arbres, j'y trouvai à l'intérieur un tisserand qui y avait installé son métier [illegible] tisser. J'en fus stupéfait.

Al-Qazwīnī

Il y a aussi des arbres énormes. Selon ses propos [illegible] du *faqīh* ʿAlī al-Ǧanhārī le Maghrébin, qui a raconté avoir visité le pays. D'après lui, les gens installent leurs ruches sur les arbres par crainte des termites (*ʿaraḍa*), qui y pullulent. Aussi [illegible] Pour cette raison, tous les vêtements et toutes les provisions sont placés [illegible] au plus haut des arbres. Le légiste (*faqīh*) raconte que la première nuit qu'il passa dans ce pays [illegible] (*marmīna*) [illegible] par crainte que les termites ne détériorent la partie de ses vêtements qui touchait terre[876].

Ibn Ǧuzayy dit : « Au pays d'al-Andalus, il y a deux arbres du genre des châtaigniers. Dans le creux de chacun il y a un tisserand tissant

des vêtements. L'un est sur le versant de Wādī Āš, l'autre à Buššāra de Grenade{877}.

La *Tuḥfat al-nuẓẓār* choisit de restituer le caractère inédit et curieux de ces arbres d'une manière qui trouve validation à la fois dans la géographie savante (arbres géants propres au Soudan) et dans une réalité vécue grâce au parallèle d'Ibn Ǧuzayy (arbres géants pouvant abriter diverses activités et biens).

Presque tous récits que l'on pourrait penser neufs dans la *riḥla sūdāniyya* existaient déjà sous une forme ou une autre dans la littérature. L'intertextualité avec la géographie savante est prégnante, même si ces textes sont retravaillés. Il n'est plus absurde de considérer que cette partie du voyage est une habile invention littéraire conforme à la doxa scientifique de l'époque sur le Soudan occidental. Le genre de la relation de voyage transfigure ainsi cette géographie descriptive en récit vivant et dynamique, utilisant le *ʿiyān* comme mode de crédibilisation et d'authentification des faits rapportés.

Ibn Baṭṭūṭa est allé au Mālī : les hapax d'un témoignage

S'il existe des emprunts à la littérature médiévale pour étoffer le texte, les observations *in situ* sont indéniables : Ibn Baṭṭūṭa présente des informations sans dimension palimpseste, totalement uniques, ne figurant dans aucun texte médiéval. Le renseignement le plus représentatif de cette réalité porte sur le cours du « Nil », c'est-à-dire le fleuve Niger. Alors que la géographie savante arabe le faisait couler d'est en ouest, lui donnant une source commune avec le Nil d'Égypte, Ibn Baṭṭūṭa indique pour la première fois que le fleuve s'écoule d'ouest en est. Il réconcilie alors la dissonance cognitive occasionnée en le fusionnant au Nil égyptien, formant un seul et même fleuve dont le Niger serait la portion en amont{878}. Cette orientation est un hapax dans la littérature géo-historique traitant de la région puisque même Léon l'Africain, au début du XVIe siècle, censément présent sur place, avait continué à donner un cours en sens inverse{879}.

À première vue, l'évocation du fonio est calquée sur celle d'al-ʿUmarī. Toutefois, Ibn Baṭṭūṭa fait une remarque personnelle sur la céréale, précisant qu'elle est préférable au riz local pour conserver un bon transit intestinal{880}. Il est frappant de constater que dans la vague populaire qui traverse notre société concernant les régimes sans gluten, végétariens ou végétaliens, le fonio, jadis regardé en Occident comme un aliment du pauvre, est en train d'acquérir ses lettres de noblesse dans la gastronomie mondiale – il est

particulièrement loué pour ses propriétés nutritives et digestives{881}. Ibn Baṭṭūṭa spécifie qu'il a été deux fois sévèrement malade au Mālī, notamment en raison d'une intoxication alimentaire. Ce petit conseil au voyageur, confirmé par la science contemporaine, semble émaner d'une expérience personnelle vécue sur place.

Concernant le cérémoniel à cour du Mālī, la proximité avec al-ʿUmarī a été remarquée de longue date. Néanmoins, réduire la description d'Ibn Baṭṭūṭa à une pâle copie d'al-ʿUmarī serait faire injure à son texte car ce dernier est bien plus développé et incarné. Le voyageur restitue de manière assez complète les festivités du *ʿīd al-fiṭr* au palais, qui marque la fin du jeûne de Ramadan. Leur niveau de détails, leur déroulé (notamment la cérémonie des masques qu'on ne lit nulle part ailleurs) et les jugements de valeur du voyageur paraissent être liés à ses idiosyncrasies plutôt que de seconde main{882}. Une petite observation, d'apparence anodine mais que l'on ne trouve à ma connaissance que chez Ibn Baṭṭūṭa dans les sources médiévales, est glissée dans la description de la salle d'audience. Au cours de la mise en place de l'assistance et de l'arrivée ordonnée des personnages officiels, sont apportés deux béliers, car ils protègent selon lui du mauvais œil{883}. Il est peu probable qu'un témoignage de seconde main aurait poussé aussi loin le détail. Cette pratique apotropaïque a toujours cours dans le Mali d'aujourd'hui{884}.

Enfin, la description de l'islam tel qu'il s'exprime pendant les fêtes, partageant le programme avec des pratiques politico-religieuses non-monothéistes nous font sortir de l'image idéale des villes sahéliennes islamiques. Alors que Mansa Musa avait insisté sur l'islamité de son sultanat, Ibn Baṭṭūṭa montre qu'une autre religion partageait l'ordre social, le mansa y tenant une place centrale. Ces exemples sont des petites touches personnelles sur une toile de fond déjà familière de l'Islam au XIVe siècle : la présence « d'hapax thématiques » dans la *riḥla sūdāniyya* laisse supposer qu'Ibn Baṭṭūṭa a bien vu ce qu'il rapporte.

Oublions maintenant les narrations de forme pour nous focaliser sur le fond, la chronologie du voyage sur place et son aspect concret. L'historiographie contemporaine occidentale a conçu des empires sahéliens « inachevés », en raison de territoires trop vastes et mal maîtrisés, sans vraies administrations assurant l'articulation de ces grands ensembles et sans réelle politique sur le commerce. D'un autre côté, on trouve dans les sources arabes médiévales des histoires protéiformes sur l'or du Soudan : commerce muet de l'or, achat de l'or aux Wangara (commerçants régionaux itinérants spécialisés), achats dans les villes du Sahel, récompenses munificentes de la part des souverains sahéliens, etc. L'idée qu'il était facile de s'enrichir au

Bilād al-Sūdān et d'en repartir avec de l'or, entendre dans une relation asymétrique, demeura longtemps répandue. Pourtant, malgré maints récits situant au sud du Sahara de formidables gisements d'or, force est de constater qu'aucun marchand ni voyageur n'a jamais pu documenter leur localisation. Ils n'avaient accès qu'au dernier maillon de toute une chaîne opératoire qu'ils ne pouvaient pas remonter. Selon Aḥmad al-Šukrī, l'absence de l'or dans la *riḥla sūdāniyya* tient au fait que le voyage d'Ibn Baṭṭūṭa était une mission d'espionnage, et que l'information glanée devint un secret d'État mérinide.

Ce type de réflexion s'inscrit dans une longue tradition qui fait peu de cas du sultanat du Mālī. Se démarquer de ces visions arabo et euro-centrées en renversant leurs postulats va tout à fait dans le sens d'une présence avérée d'Ibn Baṭṭūṭa sur place. Que nous dit la relation ? Ibn Baṭṭūṭa arrive par Walata, point de convergence des caravanes sahariennes gagnant le Mālī. La ville filtre les marchandises et les hommes qui veulent y entrer, fonctionnant comme un poste-frontière « douanier » prélevant sans doute les taxes{885}. Ibn Baṭṭūṭa s'en agace, mais les marchands y sont habitués et se soumettent volontiers au protocole d'accueil qui impose de se présenter au gouverneur de la ville. L'entrée dans le sultanat se doit d'être annoncée.

Ensuite Ibn Baṭṭūṭa se rend à la capitale, toujours avec sa caravane, et quand il quitte la cité, il suit un itinéraire de ville en ville, traversant les agglomérations les plus importantes le long du fleuve Niger jusqu'aux confins du sultanat avant de rentrer depuis l'extérieur de ses frontières. Loin des fantasmes dépeignant des marchands anonymes arrivant sans encombre auprès les populations extractrices d'or, il appert au contraire que les caravanes de marchands étrangers sont étroitement encadrées au Mālī. Les faire arriver à Walata permet de les orienter à l'intérieur. Après leur séjour à la capitale, elles empruntent la route du Méma en direction de la boucle du Niger, traversant les villes et les localités de la rive gauche du fleuve. Ce circuit peut se faire en petites caravanes plus mobiles en raison du climat de sûreté général évoqué par le voyageur marocain. On repartait alors de Tombouctou ou de Gao, sauf si l'on voulait continuer à l'est comme Ibn Baṭṭūṭa. Une telle pratique évitait que la totalité de l'activité économique soit concentrée dans la capitale et ses marchés, qui centralisaient a priori le commerce de l'or, monopole des Mansas. Le passage de ces marchands permet ainsi une dynamisation des échanges le long de l'épine dorsale du sultanat, le Niger : « À Tunbuktû, je m'embarquai sur le Nil dans une pirogue taillée dans un seul tronc d'arbre. Nous descendions à terre, toutes les nuits, dans les villages, pour troquer du sel, des épices et des verroteries contre des vivres et du beurre{886}. »

De toute évidence, Ibn Baṭṭūṭa n'indique à aucun moment que cet itinéraire était contraint. S'il le fut, son orgueil l'a sans doute prévenu de montrer au lecteur qu'il se mouvait dans un cadre, lui qui s'était toujours déplacé en toute liberté. Dans le texte, il présente l'orientation de la suite de son voyage le plus naturellement du monde{887}. Face à la convoitise de l'or, il est impensable que le Mālī n'ait pas mis en place très tôt des mesures de contrôle des flux de ces marchands qui arrivaient bercés d'illusions. Un tel circuit intérieur maintenait les caravanes étrangères loin des mines et les forçait à interagir avec des intermédiaires habilités à exercer ce commerce. Il me paraît en tout cas un peu hâtif de penser qu'Ibn Baṭṭūṭa ait eu accès à ce genre d'information, qui relevait pour le coup du secret d'État. Il rencontre des représentants du pouvoir dans toutes les grandes agglomérations où il passe, donnant l'impression d'un État bien installé sur son territoire.

Mais revenons à son séjour dans la capitale. Mansa Musa a laissé une image d'évergète de l'islam, encourageant les savants à venir s'installer auprès de lui. Il entretenait lui-même magnifiquement ces savants – les histoires de musulmans étrangers ayant obtenu de lui de grandes quantités d'or étaient nombreuses à circuler. On peut imaginer sans mal que ces histoires échangées oralement d'un négociant à l'autre subirent déformations, embellissements et exagérations avant d'être inscrites dans des textes. Elles renvoient certes l'image d'un souverain riche, observant et pieux, mais aussi la figure d'un sultan abordable, auprès duquel on peut facilement, sinon abusivement, prouver sa valeur et recevoir des gratifications en or. On voit dans les anecdotes rapportées par Ibn Baṭṭūṭa que les marchands se racontaient ces histoires, développant aussi le fantasme d'obtenir de telles récompenses, en se remémorant les plus beaux faits d'armes de leurs prédécesseurs{888}.

Ibn Baṭṭūṭa partageait sans doute cet état d'esprit, espérant un accès facile au sultan pour faire état de sa vie intrépide et de ses périples, pour époustoufler son auditoire et recevoir sa part du trésor. Dix jours après son arrivée cependant, il tombe malade pendant deux mois, victime d'une intoxication alimentaire qui lui coûte presque la vie. Puis, à l'issue de cette période, au cours d'une veillée funèbre, il est présenté rapidement au sultan, qui prend acte de sa présence en lui envoyant un présent d'hospitalité minimal. Ensuite ? Plus rien. Il doit attendre encore deux mois pour obtenir enfin le profit recherché (somme en or assortie d'une maison confortable). La liste des courtisans était-elle si longue qu'il dut attendre son tour ? Ou bien, explication plus simple, le sultan, personnage au-dessus des autres, n'était-il pas au final difficile d'accès, comme son rang le suggère ? Ibn Baṭṭūṭa dit qu'il fréquenta souvent le *mašwar*, la salle d'audience{889}. Il fut donc

contraint de passer par un long travail de courtisanerie en compagnie des autres étrangers. Finalement, c'est en se rapprochant de l'interprète du sultan qu'il obtient d'être présenté à Mansa Sulaymān. Portraituré jusque-là comme avare, ce dernier devient bienfaiteur.

Existait-il des rivalités entre les musulmans étrangers et une logique de cour où il fallait prendre son mal en patience ? Ibn Baṭṭūṭa, prompt à montrer les miracles que produit l'islam en se diffusant aux quatre coins du monde (sociabilité, socle culturel commun, solidarité, commensalité, etc.) n'en fait pas état. Il est significatif en tout cas que sa situation se débloque après deux mois passés à fréquenter la cour. Ce n'est d'ailleurs pas un de ses compagnons étrangers qui l'introduit, alors qu'une partie réside de façon permanente à la capitale et en maîtrise les codes. Cela pourrait expliquer partiellement pourquoi Ibn Baṭṭūṭa, partageant son temps entre l'alitement et la salle d'audience du palais, parle très peu de la ville. Quoi qu'il en soit, le mansa semblait prendre plaisir à faire languir ces hommes venus de loin pour se presser à sa cour.

Cette lecture de la *riḥla sūdāniyya* donne une plus grande agentivité au Mālī. En adoptant le point de vue selon lequel Ibn Baṭṭūṭa y est bel et bien allé, il paraît normal qu'il ait subi les lois et les contraintes liées à son statut de visiteur.

Ibn Baṭṭūṭa est-il allé au Mālī ? Les discours défendant le pour et contre ont chacun leur cohérence ; chacun est aussi séduisant que réfutable. À bien des égards, le récit a un goût de déjà-vu. En outre, ce qui est nouveau n'implique pas nécessairement d'avoir séjourné sur place, exigeant tout au plus de solides informateurs qui ont vécu ce qui est décrit et un questionnaire poussé. Al-Dukkālī pourrait faire partie de ceux-là, comme n'importe quel marchand aguerri aux règles du jeu du commerce transsaharien avec le Mālī et qui avait tenté sa chance à la cour. Pour autant, la *riḥla sūdāniyya* se laisse aussi lire comme singulière et authentique, à condition de regarder au-delà du vernis littéraire et de retourner la manière dont on a pu historiquement considérer les États sahéliens. En fait, ces débats sont surtout pertinents pour la *Riḥla* en tant que travelogue. Dans ce cas, il est logique de s'interroger sur la sincérité du voyageur. Une autre lecture de l'œuvre, et *ipso facto* du voyage au Soudan, est néanmoins possible, en l'abordant cette fois comme la *Tuḥfat al-nuẓẓār*.

Reforger le fragment dans la trame : auctorialité et projet littéraire de la *Tuḥfat al-nuẓẓār*

Les débats autour de l'auctorialité de la *Riḥla* limitent à mon sens la portée heuristique des réflexions qui y sont confrontées. Le seul ouvrage qui donne aujourd'hui à connaître les voyages d'Ibn Baṭṭūṭa est la *Tuḥfat al-nuẓẓār* et non pas une supposée « *Riḥla* originelle ». Pourquoi alors étudier ce livre pour ce qu'il n'est pas, une stricte relation de voyage (*riḥla*), et non pour ce qu'il est, la *Tuḥfat al-nuẓẓār fī ġarāʾib al-amṣār wa-ʿaǧāʾib al-aṣfār*, dont le titre est un projet littéraire en soi ?

La genèse de l'œuvre, mettant en lumière un faisceau d'éléments qui ont conditionné la forme finale du texte, permet de procéder à une relecture de la *riḥla sūdāniyya*. Les contraintes et les enjeux qui ont présidé à son écriture sont à même d'en restituer toute la complexité. La *Tuḥfat al-nuẓẓār* est bien une expression de la relation de voyage d'Ibn Baṭṭūṭa. En revanche, son élaboration opère la confluence entre les attentes d'un lectorat, les exigences du sultan Abū ʿInān et la volonté d'Ibn Baṭṭūṭa de se construire une image et un statut dans la bonne société marocaine, suite à un retour délicat, grâce la plume érudite d'Ibn Ǧuzayy, *adīb* accompli.

Dans ce contexte, la thématique des merveilles, annoncée comme prééminente par le titre (*Présent des observateurs concernant les curiosités des grandes villes et les merveilles des voyages*), se retrouve ainsi à occuper le devant de la scène alors qu'elle était souvent relayée au second plan, gênant la lecture littéraliste des spécialistes. Il est peu probable qu'Ibn Ǧuzayy ait consigné par écrit l'ensemble des conversations qu'il a partagées avec Ibn Baṭṭūṭa. Il ne s'agit pas pour autant d'un résumé, mais plutôt d'une sélection selon des choix qui obéissent à une logique déterminée, dans le respect fidèle d'un projet littéraire.

Une œuvre écrite « à quatre mains » sous contrainte littéraire

Commençons donc par Ibn Ǧuzayy, le « scribe » de l'histoire, celui qui fut choisi par le sultan marocain pour écrire la *Tuḥfat al-nuẓẓār*. Certains savants ont d'abord pensé qu'Ibn Baṭṭūṭa avait dicté ses voyages à un copiste anonyme et qu'Ibn Ǧuzayy avait ensuite écrit à partir de ces notes{890}. Il est aujourd'hui admis que le voyageur a dicté directement ses voyages au savant andalou{891}. Ibn Ǧuzayy a souvent été présenté comme un scribe, ou comme le secrétaire du sultan mérinide Abū ʿInān, contribuant à l'effacer derrière la figure spéculaire d'Ibn Baṭṭūṭa. Son rôle dans l'écriture de la *Tuḥfat al-nuẓẓār* a récemment été réévalué.

Attardons-nous d'abord sur sa vie. À la différence d'Ibn Baṭṭūṭa, Ibn Ǧuzayy a laissé une trace notable dans les dictionnaires biographiques médiévaux. Les notices de quatre auteurs permettent de retracer sa vie{892}.

Trois émanent de l'Occident musulman. Son ami Ibn al-Ḫaṭīb (1313-1374) lui a consacré une longue notice anthume, composée aux trois quarts de poésie, dans sa *Iḥāṭa*. Dans ses *Aʿlām al-Maġrib wa-al-Andalus fī al-qarn al-ṯāmin* (Les grands noms du Maghreb et d'al-Andalus au VIIIe siècle), Ibn al-Aḥmar (1324/26-1404/07), historien officiel de la dynastie mérinide, lui a également dédié une notice, posthume cette fois, qui fait à son tour la part belle à la poésie. D'autres fragments biographiques figurent dans plusieurs ouvrages du Tlemcénien al-Maqqarī (1591-1632) dont son célèbre *Nafḥ al-ṭīb* (La bouffée du parfum) qui compile largement les écrits d'Ibn al-Ḫaṭīb. Enfin, le quatrième portrait provient de l'Orient musulman en la personne d'Ibn Ḥağar dans ses *Durar*, inscrivant ainsi le savant andalou au registre des esprits ayant marqué le XIVe siècle.

Aḥmad Muḥammad Ibn Aḥmad b. Muḥammad b. ʿAbd Allāh b. Yaḥyā Ibn ʿAbd al-Raḥmān b. Yūsif b. Saʿīd b. Ǧuzayy al-Kalbī al-Ġarnāṭī{893} plus connu sous le nom d'Ibn Ǧuzayy était un cadi, *faqīh*, historien, poète, écrivain et secrétaire de *dīwān* qui serait né le 15 ǧ*umādā I* 715/17 août 1315 dans une famille ancienne et illustre de Grenade. La gloire de son père fait que les biographies commencent souvent par celui-ci pour ensuite s'attarder sur sa descendance. Ce dernier, Abū al-Qāsim Muḥammad (673-741/1273-1340), considéré comme l'un des plus importants savants de l'Occident musulman par ses pairs, eut une œuvre littéraire et religieuse appréciée. Ibn Ǧuzayy apprit d'abord auprès de lui, l'accompagnant en qualité d'aide et dut apprendre par cœur ses livres et les réciter. Son père fit également venir de nombreux gens de science et de savoir pour parfaire son éducation qui couvrit toutes les branches de la connaissance, autour de ses deux pôles forts, la science religieuse et l'*adab*. D'après Ibn al-Aḥmar, il aurait été capable de réciter près de 20 000 vers de poésie{894}.

Après la mort de son père à la bataille de Tarifa le 30 octobre 1340, qui voit la coalition mérino-nasride défaite par la coalition castillano-portugaise, il entra au service du septième souverain nasride Abū al-Ḥāǧǧ b. Naṣr Yusūf b. Ismāʿīl (r. 1333-1354) auprès duquel il se distingua par sa poésie panégyrique et ses talents de secrétaire. S'étant fait remarquer pour ses capacités en matière de droit religieux, il fut ensuite nommé cadi dans les villes de Burǧa (Bera), Andaraš (Laujar de Andarax) et enfin Waday Āš (Guadix) où il officiait encore quand Ibn al-Ḫaṭīb écrivit sa biographie{895}. Il aurait fait partie de la foule de savants réunie chez le juge Abū al-Qāsim b. ʿĀṣim venue écouter Ibn Baṭṭūṭa raconter ses voyages lors de sa *riḥla andalusiyya*. Il avait alors moins de trente ans. Pour avoir vertement critiqué l'injustice du souverain suite à des calomnies dont il avait été victime, il fut flagellé, ce qui entraîna sa fuite et son exil à Fès, fin 753/début janvier 1353,

où il devint secrétaire et poète au service du sultan Abū ʿInān. Il enseigna la poésie dans la zawiya al-ʿUẓmā que ce dernier avait fondée. Ibn Ḥağar ajoute enfin qu'il mourut, probablement de maux de ventre (*mabṭūn*) en *šawwāl* 756/octobre 1355 à l'âge de trente-six ans{896}. Les dates données par Ibn Ḥağar sont à prendre avec précaution dans la mesure où elles diffèrent souvent des autres biographes – l'âge donné au moment du décès d'Ibn Ǧuzayy ne correspond pas avec la date de naissance présentée, tandis que la date de sa mort rendrait impossible le fait qu'il ait achevé l'écriture de la *Tuḥfat al-nuẓẓār* en *ṣafar* 757/février 1356 comme il l'affirme lui-même. Aussi, mieux vaut-il retenir qu'il serait mort précocement, sans doute peu après la complétion de la *Tuḥfat al-nuẓẓār*.

Ibn Ǧuzayy était donc plus qu'un simple fonctionnaire de l'appareil d'État mérinide. C'était un savant distingué, grand littérateur, poète, donc la polyvalence intellectuelle lui permit aussi d'exercer dans la judicature islamique. Dès lors, son choix pour rédiger la relation de voyage d'Ibn Baṭṭūṭa s'éclaire. La *Tuḥfat al-nuẓẓār* comporte de nombreux passages où il se permet d'intervenir dans le texte, proposant des illustrations supplémentaires à des descriptions d'Ibn Baṭṭūṭa. Il ajoute aussi des anthologies poétiques au moment de décrire les grandes villes historiques de l'Islam (Damas, Bagdad...). Plutôt que de faire parler Ibn Baṭṭūṭa pour dresser leur portrait physique et la place affective qu'elles occupent dans la culture arabe, Ibn Ǧuzayy fait le choix de donner les plus beaux et plus célèbres vers de poésie les décrivant. Enfin, les copieux emprunts à d'autres relations de voyage, qui marquent les passages dans le cœur arabe du monde musulman, sont certainement de son fait. Les citations de la *Riḥla* de l'Andalou Ibn Ǧubayr (1145-1217), *riḥla* idéaltype de l'Occident musulman avant Ibn Baṭṭūṭa, occupent parfois des pages entières{897}. Jean-Charles Ducène a fait le bilan des fragments copiés à partir d'une autre relation de voyage, celle du voyageur marocain Muḥammad b. Muḥammad al-ʿAbdarī (VIIe/XIIIe siècle){898}.

Dans le numéro de la revue *al-Manāhil* consacré à Ibn Baṭṭūṭa, l'historien marocain Aḥmad al-Tawfīq (n. 1943) anciennement professeur d'histoire à l'université de Rabat où il dirigea l'Institut d'études africaines et directeur de la Bibliothèque nationale du Maroc à partir de 1995, est l'auteur de « *Ibn Ǧuzayy kātib riḥlat Ibn Baṭṭūṭa* » (Ibn Ǧuzayy écrivain de la *Riḥla* d'Ibn Baṭṭūṭa){899}. Pour lui, les exigences de la *riḥla* sont littéraires avant d'être historiques{900}. Ainsi la production de la *Tuḥfat al-nuẓẓār* est nécessairement née d'un dialogue entre les deux, à l'issue duquel Ibn Ǧuzayy a transformé un texte oral et dialectal mouvant en une forme écrite littéraire figée. Le titre aurait été choisi, selon lui, par Ibn Ǧuzayy lui-même. Traduit

souvent par « observateurs », le terme « *al-nuẓẓār* » signifierait avant tout dans ce contexte l'élite lettrée, les gens d'opinion (les ulémas et les officiels). Ainsi des exigences littéraires auraient émané de ce lectorat, ce qui expliquerait qu'Ibn Ǧuzayy fasse entrer dans la relation de voyage d'Ibn Baṭṭūṭa des éléments narratifs qui lui sont étrangers. L'analyse d'Aḥmad al-Tawfīq est menée dans le cadre de la *Riḥla*. Reconnaissant qu'on lui attribue une « authenticité générale », il met les irrégularités que l'on rencontre dans le texte sur le compte « d'excès de montage d'Ibn Ǧuzayy », dont Ibn Baṭṭūṭa n'a pas forcément toujours été complice{901}. Bien que le rôle d'Ibn Ǧuzayy dans la construction de la *Tuḥfat al-nuẓẓār* soit particulièrement mis en avant ici, on constate qu'il lui est surtout imputé d'avoir altéré la relation de voyage quand il l'a écrite.

Boussif Ouasti va plus loin. Analysant la *Tuḥfat al-nuẓẓār* comme une œuvre littéraire écrite à quatre mains, il consacre de longues pages à l'apport d'Ibn Ǧuzayy en tant que coauteur. Il considère le savant andalou comme un « voyagiste », au sens de « rédacteur du récit de voyage », qui vient enrichir le texte en permettant d'« inscrire le récit [...] dans la tradition séculaire »{902}. C'est donc pour créer les conditions d'une rencontre entre les horizons d'attentes du lectorat et la relation de voyage qu'il intervient dans l'écriture, en proposant une « composition poétique », des citations de la grande relation de voyage d'Ibn Ǧubayr, ou des citations personnelles pour apporter une précision et donner des avis représentant le point de vue de la tradition{903}. Ces procédés fonctionnent comme des certificats d'authenticité validant régulièrement le récit.

Boussif Ouasti situe, à raison selon moi, la genèse du projet littéraire bien avant le retour définitif du voyageur :

> Voyagiste en herbe, Ibn Juzay avait déjà entendu le voyageur Ibn Battûta raconter oralement ses aventures à Grenade ; il savait le discrédit reçu par le voyageur de la part des savants et certains personnages andalous. Il entendait bien les raisons de ce déni et voulait même, par une stratégie de maître, d'une part, discréditer les ragots, d'autre part, aspirer à ce que la gloire d'Ibn Battûta, reconnu par le roi Abû 'Inân, rejaillisse sur lui{904}.

Si l'on se souvient des mots d'Ibn al-Ḫaṭīb cités en début de ce chapitre, ce dernier l'accusa « d'avoir menti » et d'avoir raconté des « choses invraisemblables ». Le grand historien andalou précise d'ailleurs qu'il fit partie de l'assemblée des savants auxquels Ibn Baṭṭūṭa relata à ce moment-là ses voyages dans le jardin d'Abū al-Qāsim b. ʿĀṣim dans le village de Nabla{905}. La charge n'était donc pas infondée et provenait d'une expérience personnelle des premiers exposés d'Ibn Baṭṭūṭa sur son périple. La bonne société andalouse paraît avoir fait montre d'un scepticisme marqué vis-à-vis

d'Ibn Baṭṭūṭa. La *Tuḥfat al-nuẓẓār* restitue l'événement d'une tout autre manière, taisant toute forme de contestation{906}. Ibn Ḥağar nous dit qu'Ibn Marzūq (m. 1379), qui servit à la cour mérinide, l'innocenta des calomnies qui le visèrent. Cependant, la cour mérinide fut aussi un lieu de contestation des récits d'Ibn Baṭṭūṭa. Dans sa *Muqaddima*, Ibn Ḫaldūn fait écho aux remous provoqués par les nouvelles du monde rapportées par Ibn Baṭṭūṭa à la cour de Fès :

> Le voyageur revint ensuite au Maghreb et alla saluer le sultan Abû-'Inân. Il raconta ses voyages et *les merveilles (*ʿağāʾib*) qu'ils avaient vues*{907}. Il parla beaucoup de l'empereur de l'Inde. Il en dit des choses qui surprirent ses auditeurs. [Suit une anecdote sur la prodigalité de ce sultan envers son peuple]. Ibn Baṭṭûṭa a raconté des histoires de ce genre et les courtisans chuchotaient, le traitant de menteur. À cette époque, je rencontrai le fameux vizir Fâris b. Wadrâr. Je lui parlai d'Ibn Baṭṭûṭa et lui exprimai mon scepticisme, partagé par les gens au pouvoir. Mais le vizir me répondit : « Garde-toi de rejeter a priori ces histoires, dont tu n'as pas été témoin toi-même. »{908}

Le dialogue d'al-Zayānī cité plus haut et rapporté par al-Tāzī est certainement une invention. Toutefois l'idée qu'il véhicule résonne avec la *Tuḥfat al-nuẓẓār* : de ses voyages, Ibn Baṭṭūṭa conclut que le sultanat mérinide et sa capitale Fès étaient les joyaux du monde{909}. Ce constat courtisan a probablement motivé le sultan à lui ordonner de dicter les aventures de ses voyages. Il demeurait le problème de surmonter la notabilité qui, sans doute par jalousie, rejetait la présence et l'aura soudaine de cet inconnu revenu de nulle part. Le choix d'Ibn Ǧuzayy, du fait de ses liens personnels avec le sultan et de ses rapports à l'élite lettrée, qui le voyait comme un érudit irréprochable, s'est imposé comme une évidence. Dans les semaines ayant précédé l'écriture de la *Tuḥfat al-nuẓẓār*, Ibn Baṭṭūṭa était un personnage méconnu de la cour, un brin prétentieux, se vantant avoir parcouru l'ensemble du monde habité musulman – et même plus –, alors qu'Ibn Ǧuzayy jouissait d'un haut statut social. Un peu l'inverse, en somme, des statuts qui leur ont été attribués par la suite dans l'historiographie contemporaine.

Une des premières réponses apportées pour réconcilier l'œuvre avec son lectorat a été de la lui dédicacer. La *Tuḥfat al-nuẓẓār* est le présent fait aux observateurs, à ceux qui ont scruté et critiqué ses histoires, selon Aḥmad al-Tawfīq et Boussif Ouasti, les gens de vue, d'opinion, l'élite (*al-ḫāṣṣa*) et plus particulièrement l'élite lettrée{910}. Cela impliquait d'emblée de prendre en compte leurs attentes. Abū ʿInān sélectionna alors le littérateur le plus brillant et cultivé de sa cour, comme premier geste d'apaisement afin de sauver le récit d'une vie de voyage. Ibn Ǧuzayy acheva la consignation (*taqyīd*) des récits contés oralement par Ibn Baṭṭūṭa le 3 *ḏū-l ḥiǧǧa*

756/9 décembre 1355 et la composition (*taʾlīf*) de la *Tuḥfat al-nuẓẓār* en *ṣafar* 757/février 1356[911]. Le sultan, commanditaire de l'œuvre, et l'acceptation de l'œuvre par l'élite lettrée, forment ainsi un contexte d'écriture astreignant le projet littéraire. Loin de relater simplement des décennies de voyage, la composition se fit donc sous contrainte.

Un devisement des merveilles du monde

Dans la courte introduction, Ibn Ǧuzayy énonce en des termes très clairs le projet littéraire de la *Tuḥfat al-nuẓẓār*, articulé autour de deux lignes programmatiques emboîtées. J'en donne ma propre traduction afin de serrer le texte au plus près et de refléter la symétrie syntaxique mettant en miroir la curiosité et la merveille :

> L'ordre auguste lui prescrivit de dicter ce à quoi il avait assisté, lors de son voyage, dans les grandes villes (*amṣār*), les récits des choses rares qui étaient suspendues à sa mémoire et de faire mention de ceux qu'il avait rencontrés parmi les rois des régions de la terre, leurs savants les plus distingués et leurs saints les plus pieux. Il dicta donc, à ce sujet, ce qui était à même de récréer les esprits et d'égayer les oreilles et les regards, à partir de chaque curiosité (*ġarība*) qu'il avait jugé utile de réunir en cet endroit, et de chaque merveille (*ʿaǧība*) qu'il avait choisie par son caractère inouï ou extraordinaire. L'ordre altier fut donné au serviteur de sa majesté, entièrement dévoué à sa cause, honoré par le service de son altesse, Muḥammad b. Muḥammad b. Ǧuzayy al-Kalbī – que Dieu l'assiste dans son service et qu'Il lui inspire de Le remercier pour ses bienfaits – de réunir les pans de ce que lui avait dicté le cheikh Abu ʿAbd Allāh à propos de cela dans une composition qui soit pleine de tous ces avantages et qui soit parfaite pour qu'on en saisisse les objectifs[912].

Par conséquent, Ibn Ǧuzayy a opéré une sélection dans ses notes (ou noté ce qui l'intéressait), pas tant pour faire un abrégé que pour composer une œuvre conforme à ces prescriptions. Le premier objectif était de faire le portrait des grandes villes, des rois, des savants et des saints rencontrés pendant le voyage. Toutefois, on voit que cet objectif s'exprime en procédant d'un autre, puisque la sélection se fait « à partir de chaque curiosité (*ġarība*) » et de « chaque merveille (*ʿaǧība*) qu'il avait sélectionnées pour son côté extraordinaire ». Le genre des merveilles vient donc subsumer le reste. Ce projet littéraire est de fait annoncé dans le titre même : *Présent fait aux observateurs concernant les curiosités des grandes villes et des merveilles des voyages*. La *Tuḥfat al-nuẓẓār* est avant tout un devisement des merveilles du monde au XIVe siècle[913].

De fait, le lectorat était friand de ce genre littéraire. Ibn Ǧuzayy et Ibn Baṭṭūṭa y recoururent pour rendre audible leur discours, en le mettant au premier plan. Ils sacrifient un peu du monde de l'expérience vécue du voyage pour le monde géographique savant et littéraire vécu par son auditoire

sédentaire. Cela impliquait d'instaurer pour ce tableau planétaire un cadre particulier émanant de l'imaginaire intellectuel collectif.

Que faut-il entendre par « merveilles » ? Dans la *Tuḥfat al-nuẓẓār* elles touchent à toute la narration. Le terme est assez polysémique et varie dans sa définition d'un auteur à un autre. Tout d'abord, remarquons que dans le titre, les termes *ʿaǧāʾib* et *ġarāʾib* sont presque employés comme synonymes, dans un jeu de symétrie syntaxique propre au *saǧʿ*, la prose rimée assonancée et allitérée. Pourtant al-Qazwīnī (m. 1283) définit dans ses *ʿAǧāʾib al-maḫlūqāt wa-ġarāʾib al-mawǧūdāt* (Les merveilles des choses créées et les curiosités des choses existantes), le terme de *ʿaǧība* comme exprimant « le sentiment de perplexité que ressent une personne en raison de son incapacité à comprendre la cause d'une chose » et le terme de *ġarība* comme « n'importe quelle chose merveilleuse qui se produit rarement et qui est contraire à ce qui est communément admis, vu, et écrit à son propos »[914]. Avec le temps, cette distinction a eu tendance à s'effacer, les deux termes devenant peu à peu synonymes. L'introduction *Masālik* d'al-ʿUmarī, par exemple, laisse penser que les deux mots recouvrent des réalités différentes, mais aucune définition n'est donnée, si bien qu'ils paraissent synonymes et interviennent surtout par binarité stylistique[915]. Al-ʿUmarī différencie surtout la nature des merveilles, entre celles que l'on peut admettre et celles qui relèveraient du fabuleux. L'encyclopédiste rejette ces dernières, ce qui n'est pas le cas de la *Tuḥfat al-nuẓẓār* qui intègre les merveilles dans toutes leurs acceptions.

La littérature des merveilles peut constituer un matériau pour l'historien, en particulier lorsqu'elle s'insère dans le genre de la *riḥla*. Selon Houari Touati :

> Plus que tous les autres genres d'écrit avec lesquels le récit de voyage est entré en intertextualité, les *'Ajâ'ib*-merveilles ont posé un problème de classification. À quel genre les faire ressortir ? Pour nous, il n'y a aucun doute qu'elles relèvent du même ordre de discours que la géographie ou l'histoire. Certains en ont fait un « art littéraire » [comme P. Charles-Dominique pour qui les merveilles s'apparentent plus au conte qu'au genre géographique]. Pourtant, dès la fin du siècle dernier, Carra de Vaux avait averti : « Le mot de Merveille ne représente pas quelque chose qui n'existe pas ou n'a jamais existé. Les merveilles sont des monuments, des faits, des êtres tels que ceux qu'on rencontre dans la géographie et dans l'histoire. Il n'est pas sûr qu'elles soient vraies ; il l'est encore moins qu'elles soient fausses : elles sont surtout difficiles à contrôler. » On aurait, dès lors, tort de penser que l'étude et la recherche des merveilles de la création ne relèvent pas d'une configuration positive du savoir au motif que ces *mirabilia* de l'islam insinuent partout un extraordinaire. Que l'*Adab*, qui se caractérise par de grandes capacités de digestion, les ait très tôt absorbées, ne disqualifie nullement leur statut de savoir positif[916].

Cette définition se trouve parfaitement incarnée par la relation de voyage de l'andalou Abū Ḥāmid al-Ġarnāṭī (1080-1168), *al-Muʿrib ʿan baʿḍ ʿaǧāʾib*

al-Maġrib (Exposition claire de quelques merveilles de l'Occident), à propos de laquelle Jean-Charles Ducène a bien montré, dans la traduction qu'il en a faite, que les merveilles rapportées correspondaient dans l'écrasante majorité des cas à des faits observés que l'auteur n'était pas toujours en mesure d'expliquer{917}. À cet égard, la *Tuḥfat al-nuẓẓār* est parfois plus proche de la relation d'al-Ġarnāṭī que de celle d'Ibn Ǧubayr. L'ouvrage s'inscrit donc dans un courant d'œuvres « dont le but avoué est d'énumérer les merveilles de la nature comme des preuves de la sagesse divine », c'est-à-dire de la perfection de sa création{918}. Ainsi, plutôt que d'opposer une vocation littéraire des merveilles à une vocation historique, envisageons-les plutôt comme un continuum au spectre large. L'un de ses pôles est enraciné dans le littéraire (fabuleux), et l'autre abrite des merveilles résultant d'une stricte observation de la nature et des sociétés. La difficulté de la *Tuḥfat al-nuẓẓār* réside dans le fait qu'elle évolue concomitamment sur tout le spectre. Son introduction ne donnant pas de définition précise, il nous faut donc établir une typologie empirique des merveilles.

Dès lors que l'on parcourt le texte arabe, un constat s'impose au regard : la racine du mot merveille et son champ sémantique sont omniprésents. Les mots formés sur la racine « ʿ ǧ b » [« *ʿayn*, *ǧīm*, *bāʾ* » ع ج ب)](scandent ainsi la *Tuḥfat al-nuẓẓār*, en général pour introduire ou conclure des blocs narratifs. Plus rarement on trouve des mots formés sur la racine « ġ r b » [« *ġayn*, *rāʾ*, *bāʾ* » غ ر ب)](, notamment à travers le nom *ġarība* (غريبة). Celle-ci semble davantage utilisée pour attirer l'attention sur un fait, un monument ou une construction d'une curiosité toute particulière, unique ou exotique. La racine « *ʿayn*, *ǧīm*, *bāʾ* » – qui s'incarne dans le nom *ʿaǧība*, son pluriel *ʿaǧāʾib* ou bien dans la première et la cinquième forme verbale – intervient plutôt dans le cadre de la définition donnée par al-Qazwīnī, c'est-à-dire pour traduire la perplexité, la stupéfaction, l'étonnement, l'émerveillement d'Ibn Baṭṭūṭa qui joue sur toutes les connotations et avec la polysémie de la racine. Derrière une apparente synonymie, il y aurait donc une petite distinction entre les deux termes. En découle la classification suivante :

1. Il faut distinguer tout d'abord les merveilles qui précèdent la révélation de l'islam. Elles viennent de l'ancien monde, concernent les monuments extraordinaires de l'antiquité (dans la lignée des merveilles de la tradition hellénistique) et celles liées à la tradition abrahamique. On peut citer les descriptions du phare d'Alexandrie, de la colonne de marbre de Pompée toujours à Alexandrie, des Pyramides de Gizeh ou encore de la montagne du pic d'Adam, où se trouverait l'empreinte de pied qu'Adam aurait imprimée sur la roche en tombant du jardin d'Éden, au Sri Lanka.

2. La deuxième catégorie, qui a des similitudes avec la première dans la description des monuments merveilleux des villes, s'accomplit cette fois dans le cadre islamique. Il s'agit souvent des grandes mosquées, des madrasas remarquables. On peut y ajouter ce qu'a mis en valeur Boussif Ouasti c'est-à-dire la volonté de montrer que l'islam a apporté sur terre des préfigurations du paradis céleste et l'insistance dans les descriptions sur les petits coins de paradis qu'offrent les villes musulmanes : verger verdoyant, jardins exubérants, rivières coulantes, fruits en abondance, femmes à l'image des Houris, etc.{919}

3. La troisième catégorie, plus classique, concerne les merveilles de la création de Dieu. Comme le dit César E. Dubler, « elles ne sont pas des inventions fortuites de la fantaisie, mais elles obéissent très souvent à la minutieuse et exacte observation de la nature{920} ». Cette catégorie concerne les descriptions de la faune, de la flore et du monde minéral. Elles sont très présentes dans la *Tuḥfat al-nuẓẓār*, pour la description de certaines épices, pierres précieuses ou pour les singes par exemple. S'y ajoutent les descriptions de certains hommes qui ont des particularités ou spécificités inouïes qui ont marqué Ibn Baṭṭūṭa sans que celles-ci relèvent du domaine du magique ou du fabuleux. Par exemple, le guide de la caravane qui conduit Ibn Baṭṭūṭa vers le Soudan est aveugle d'un œil, sévèrement malade de l'autre et connaît pourtant mieux que quiconque la route à travers le désert, occasionnant la classification de l'anecdote dans le répertoire des merveilles{921}.

4. La quatrième catégorie couvre ce que j'appellerais les merveilles « socio-exotiques ». Exotiques car elles décrivent les rites sociaux, les mœurs et les pratiques anthropologiques de contrées plutôt éloignées qui sont uniques dans l'esprit du voyageur marocain. Elles prennent souvent place dans des parties bien précises du monde, aux marges de l'œkoumène musulman, en contexte islamique ou non. Elles sont retenues suite à des observations d'Ibn Baṭṭūṭa, qui s'en est émerveillé ou offusqué. C'est le cas par exemple des Massūfa de Walata dont les mœurs sont réprouvées par Ibn Baṭṭūṭa, notamment la condition plutôt libre des femmes. En français la dimension du merveilleux est moins présente pour ces histoires où le voyageur prodigue avant tout une leçon édifiante, mais les mots en arabe relèvent de ce champ sémantique{922}.

5. La cinquième et dernière catégorie concerne les merveilles fabuleuses et légendaires, recensées presque exclusivement dans les marges du monde musulman et au-delà, dans des espaces présentés comme des entre-deux entre monde musulman et monde non monothéiste ou bien dans des zones où l'islam est absent ou seulement présent au travers de petites communautés de

marchands. Dans la *Tuḥfat al-nuẓẓār*, l'Extrême-Orient est l'archétype de ces merveilles quasi mythologiques du bout du monde, puisqu'il en concentre la grande majorité : Amazones, hommes cynocéphales, l'oiseau Rokh (*Ruḫ*), oiseau de feu annonçant une mort imminente, coqs gros comme des oies, etc.

Enfin, on pourrait ajouter une dernière partie « hors catégorie » qui concerne les événements se rapportant à la vie « merveilleuse » d'Ibn Baṭṭūṭa lui-même. La *Tuḥfat al-nuẓẓār* consacre son protagoniste, dont l'image est savamment construite pour en faire un cheikh et soufi respectables ainsi qu'une personne à l'importance mondiale. On peut bien sûr y voir une réponse aux difficultés rencontrées par le voyageur à son retour. Ibn Baṭṭūṭa aurait pu s'effacer devant le monde qu'il décrit et n'être qu'un récipient discret, un passeur modeste de ses découvertes ; au contraire, sa figure est centrale dans l'œuvre, qui construit patiemment une légitimité d'abord contestée par l'intelligentsia curiale. Ainsi, les grands personnages du monde sont toujours plus déférents et généreux à son égard, ce qui l'autorise même, lors de son dernier voyage, à admonester Mansa Sulaymān et à le menacer d'avertir le monde de son avarice et de son indignité au rang de grand sultan. Ces récits, du genre « miroir des princes », sonnent comme une remontrance anticipée en cas d'infortune similaire à la cour de Fès. Dans la fabrication de cette stature de grand homme surviennent des péripéties qui font de la vie d'Ibn Baṭṭūṭa une merveille en soi. Elles tombent dans la catégorie que Boussif Ouasti a qualifiée de *miracula*{923}. Celles-ci sont illustrées par les *karāmāt*, les miracles (ou actions de grâce) des saints de l'islam – Ibn Baṭṭūṭa est témoin de nombre d'entre eux au cours de ses voyages. Cette magie liée à l'islam vient accompagner les descriptions des merveilles qui jalonnent la *Tuḥfat al-nuẓẓār.* Les *miracula* s'immiscent dans le récit pour mettre en valeur le caractère exceptionnel de la personne d'Ibn Baṭṭūṭa. Il s'auréole de la *baraka* qui exhale de ces personnages et affleure jusqu'à lui. Le lecteur le voit jouir d'une aura supérieure au commun des mortels, faisant de lui le témoin privilégié des miracles qui ont lieu lors de ses passages dans divers endroits. Si l'on ajoute à cette dimension ses aventures dignes de Sindibād le marin, il paraît évident que la *Tuḥfat al-nuẓẓār* propose la vie d'un personnage épique, transfiguré par plus de deux décennies de voyage – une opération elle-même d'essence merveilleuse et digne d'être contée.

Le voyage au Mālī, au croisement de l'observation empirique et de la géographie savante et merveilleuse

De l'arrivée en caravane d'Ibn Baṭṭūṭa à Walata à son départ de Gao plusieurs mois plus tard, j'ai divisé le voyage dans le sultanat du Mālī en unités narratives cohérentes{924}. On peut en dénombrer en tout quarante-deux : dix-sept peuvent être rangées dans le registre des merveilles, onze appartiennent au récit de voyage *stricto sensu*, dix-huit relèvent du deuxième volet du projet littéraire, la commensurabilité politique de l'Islam (mention du sultan, de ses grandes villes, de sa cour et des grands personnages musulmans rencontrés), et au moins six sont inclassables ou attachés à un récit principal (deux précisions d'Ibn Ǧuzayy, deux jugements moraux d'Ibn Baṭṭūṭa sur les Sūdān, une anecdote sur Mansa Musa et une sur la maladie du voyageur){925}. On observe à première vue un bel équilibre entre les deux thématiques dominantes, les passages sur le voyage (le déplacement) servant à leur donner une logique narrative et chronologique.

Une lecture du voyage au Mālī par le prisme des merveilles est révélatrice de la place qu'occupe le Soudan occidental dans la *Tuḥfat al-nuẓẓār* en tant que « bout du monde ». Les merveilles qui se déploient dans cette marge de l'Islam sont conformes à la typologie : la troisième catégorie est plutôt sous-représentée, en revanche, les quatrième et cinquième catégories, attendues pour ce type d'espace, sont nombreuses. La troisième catégorie, celle des merveilles de la Création, n'apparaît au Mālī qu'en deux endroits, à propos de la mention des arbres géants (sans doute des baobabs{926}) ainsi que la belle description des « chevaux de rivière », les hippopotames, où ils sont pour la première fois nommés en ces termes{927} – j'ai déjà évoqué l'intertextualité de ces deux passages. S'agissant de la quatrième catégorie, celle des merveilles « socio-exotiques », très représentée, elle revêt un caractère édifiant et apparaît en premier avec l'évocation des mœurs des Berbères Massūfa de Walata. Ibn Baṭṭūṭa la met certainement en avant pour signifier à son lecteur que si l'on ne quitte pas tout à fait l'Islam, on pénètre néanmoins dans un monde de l'entre-deux où l'islam n'encadre pas encore tout à fait la vie sociale : Walata est la porte d'entrée dans un nouveau monde. Les marqueurs discursifs en rendent compte et diaprent le récit d'un vernis exotique. C'est souvent pour Ibn Baṭṭūṭa l'occasion d'exalter le bon comportement attendu d'un musulman sunnite et donc de dresser des jugements moraux très sévères et dépréciatifs vis-à-vis des individus dont il parle. Les exemples sont nombreux et je renvoie au tableau en annexe pour une lecture exhaustive. Je m'arrête ici sur deux extraits qui illustrent assez bien l'effet recherché par la *Tuḥfat al-nuẓẓār*.

Le premier porte sur les mœurs libres et le concubinage existant, que les hommes ou les femmes soient mariés ou non, chez les Berbères Massūfa qui demeurent dans la ville. La phrase qui introduit ce récit est explicite. Ibn

Baṭṭūṭa dit : « La condition des membres de ce groupe (*qawm*) est étonnante (*ʿaǧīb*) et leur affaire étrange (*ġarīb*)[928]. » Une des acceptions du mot *ġarīb* en arabe contemporain est justement « exotique » mais en arabe médiéval il fait plutôt référence à la bizarrerie, l'étrangeté ou bien l'extranéité. Le lectorat est ainsi dépaysé dès l'arrivée à Walata. Ibn Baṭṭūṭa fait part de sa profonde indignation face à ses pratiques comme pour anticiper la réaction du lecteur ou pour l'inviter à s'indigner avec lui[929].

Dans le second exemple, qui porte sur le rituel détaillé de soumission au mansa dans sa salle d'audience, il semble sincèrement fasciné par ce qu'il voit. Selon un procédé codifié, les sujets devaient effectuer une série d'actes symboliques pour saluer le souverain, impliquant de se rouler au sol devant lui, de se découvrir la tête et se l'asperger de poussière à plusieurs reprises. Tout en reconnaissant qu'il n'avait jamais vu de sujets aussi dévoués, il précise son ressenti en disant : « ils me stupéfiaient » (*kuntu aʿǧabu minhum*)[930]. Le recours à la valeur aspectuelle de l'imparfait, assez rare dans le texte, permet d'insister sur la longueur du sentiment. À mesure que la *riḥla sūdāniyya* avance dans sa trame, les jugements moraux prennent le pas sur la sémantique du merveilleux. Des récits assez analogues se voient dépouillés des marqueurs lexicaux et discursifs du merveilleux pour laisser la place à une condamnation morale. Ainsi la dimension exotique donnée pour choquer s'estompe peu à peu, opposant le bon islam, incarné par le voyageur, à l'islam imparfait, incarné par ce qu'il déplore, comme la nudité publique, notamment des femmes esclaves et des enfants, qui obéissaient pourtant à des normes sociales qu'Ibn Baṭṭūṭa ne prend pas la peine de connaître[931].

La cinquième catégorie, celle des merveilles fabuleuses et légendaires, s'écarte du régime dominant de narration pour embrasser un paysage littéraire inhérent aux « bouts du monde ». Jusqu'à présent, les merveilles étaient transmises selon le principe du *ʿiyān*, phénomène marqué par des expressions telles que « j'ai vu » ou « j'ai été témoin de ». Les « merveilles fabuleuses » sont pour leur part initiées avec des expressions telles qu'« on m'a raconté », « on m'a rapporté », « j'ai su d'un tel que ». Cette rupture discursive explique que des merveilles, a priori invraisemblables, fassent soudainement irruption dans le récit, puisqu'en changeant sa nature, Ibn Baṭṭūṭa et Ibn Ǧuzayy peuvent mobiliser des lieux communs de la littérature relatifs au Soudan occidental, connus de leur lectorat. On trouve la catégorie dans trois unités narratives ; deux plutôt éculées et une inédite.

La première est traduite à Ibn Baṭṭūṭa par un « homme blanc » alors que tous les deux se trouvent à la cour du sultan qui tient séance. Un jurisconsulte venant d'une contrée éloignée se plaint au sultan d'une invasion de sauterelles ravageant les récoltes. L'un des saints de cette région aurait

conversé avec l'une d'entre elles qui lui aurait affirmé qu'elles étaient la punition de Dieu en raison de l'injustice qui régnait sur le pays{932}. Le reste de l'anecdote se poursuit sans qu'aucun des personnages mentionnés, ceux du récit rapporté ou ceux présents à la cour, ne revienne un instant sur le fait qu'une sauterelle soit capable de parler à la manière des humains{933}. Par les mystères entourant l'origine de l'or et les pratiques de sorcellerie par exemple, le Bilād al-Sūdān était regardé par les Arabes comme une terre de légende et de magie{934}. On peut donc penser que ce genre d'anecdote avait vocation à stimuler l'imagination et l'imaginaire littéraire du lecteur de la *Tuḥfat al-nuẓẓār*, qui, à défaut de croire pleinement à des sauterelles douées de parole, pouvaient se divertir ou rester dans une certaine ambiguïté ou crédulité vis-à-vis du Soudan occidental.

Deux anecdotes comprises dans la même thématique complètent cette catégorie. Elles concernent les Sūdān anthropophages. Dans le premier cas, le récit est raconté à Ibn Baṭṭūṭa par un certain Farbā Maġā, gouverneur d'une localité anonyme, tandis que le second, assez cru dans sa description, comporte pour seule référence « j'ai su{935} ». Les deux passages dépeignent une fresque édifiante : une servante est offerte aux Sūdān anthropophages, ils l'égorgent, la mangent et se souillent de son sang ; ils ne mangent pas les Blancs car ils estiment que leur chair n'est pas mûre contrairement aux Noirs ; ils se délectent tout particulièrement des mains et des seins des femmes. Ibn Baṭṭūṭa précise que chez ces populations anthropophages se trouve une mine d'or{936}.

Ces deux récits sur les populations anthropophages sont paradoxalement essentiels pour la crédibilité de la *Tuḥfat al-nuẓẓār*. On l'a vu avec le chapitre dix des *Masālik*, la thématique comporte une dimension intertextuelle très marquée, presque aussi vieille que la géographie arabe elle-même. Le lectorat instruit s'attendait nécessairement à découvrir un récit sur les Sūdān anthropophages puisque la géographie savante en faisait mention depuis plusieurs siècles. Toutefois, la présence de populations « infidèles » anthropophages au sud du Mālī s'explique aussi par la topologie esquissée par la *Tuḥfat al-nuẓẓār*. C'est l'occasion pour Ibn Baṭṭūṭa, peut-être, de justifier la forme de son voyage dans cette partie du monde.

En effet, il y a dans ces passages un point de couture assez subtil entre le monde de la géographie savante (un Sud impropre à la vie, avec des populations bestiales avilies par la chaleur et anthropophages) et le monde vécu par Ibn Baṭṭūṭa. Ils sont supposément les mêmes, car pour Ibn Baṭṭūṭā, parcourir le monde civilisé et habité, c'était avant tout parcourir l'Islam{937}. Le Mālī et Soudan occidental sont pris dans un « jeu de miroirs » avec le récit du voyage en Extrême-Orient, comme l'ont mis en lumière François-

Xavier Fauvelle et Bertrand Hirsch{938}. Pour schématiser, l'œkoumène musulman est bordé chez Ibn Baṭṭūṭa par : la Mer environnante, océan primordial qui entoure les terres émergées ; le monde chrétien au Nord, volontairement occulté – excepté pour une petite escapade dans l'empire byzantin ; et enfin, par la fin de la civilisation à la limite du Soudan et de l'Extrême-Orient.

En Extrême-Orient, lorsque Ibn Baṭṭūṭa dit être arrivé au bout du monde habité, il précise qu'il n'est plus très loin de la barrière qui retient les populations de Gog et Magog, ces populations mythiques contenues grâce à une barrière érigée par Alexandre le Grand, et qui reviendront semer la désolation sur terre à la fin des temps{939}. Or, dans l'espace séparant l'endroit où se situe le voyageur et celui de cette barrière légendaire, nomadiseraient des populations anthropophages. Ibn Baṭṭūṭa explique par leur présence le fait que personne n'y soit jamais allé{940}. De même, à l'autre bout du monde, le sud du Mālī, qui marque la limite connue du Soudan occidental, est infesté de populations anthropophages – ce qui justifie à nouveau que personne ne s'y rende. Les endroits inexplorés par Ibn Baṭṭūṭa, qui a parcouru le monde habité, sont donc inaccessibles car protégés par un glacis de peuples cannibales, ce qu'étaye la géographie savante. Ils conservent ainsi leurs mystères et excusent le voyageur. N'ayant pu obtenir de renseignement pour localiser l'or, Ibn Baṭṭūṭa place une mine dans ce territoire inatteignable : partant, personne ne pouvait lui reprocher de ne pas avoir cherché l'une des sources de l'or. Une lecture topologique et non topographique réhabilite ainsi ces pans du récit dans la *riḥla sūdāniyya*. Le recours aux merveilles fabuleuses, type apprécié des lecteurs, renforce la crédibilité des descriptions d'un espace éloigné comme le sud du Soudan occidental, la multiplication des merveilles de la quatrième catégorie ayant déjà préparé psychologiquement le lecteur à lire l'impossible.

Cette configuration telle que présentée par Ibn Baṭṭūṭa et Ibn Ǧuzayy peut aussi être rattachée à leur conception intime du monde musulman. Les auteurs de la *Tuḥfat al-nuẓẓār* le présentent comme l'espace de la civilisation par excellence. Dès que le voyageur s'éloigne des centres historiques de l'Islam, les avatars de la sauvagerie font leur apparition. L'islam est ainsi érigé en garant de la civilisation. Cette dimension apologétique scande l'ensemble du récit : un espace islamisé est un espace où l'islam a apporté des merveilles permanentes, physiquement par les constructions, la domestication de la nature, l'art des jardins et des vergers, mais aussi en apportant la confiance dans les transactions marchandes, l'hospitalité, la solidarité et la commensalité, peu importe l'endroit du monde dans lequel on se trouve.

Cette merveille permanente qu'est l'islam sur terre subsume toutes les autres. C'est d'ailleurs ce qui permet l'expérience transformative du voyageur marocain. La *riḥla sūdāniyya* est son dernier voyage et au cours de ses pérégrinations il a été témoin de nombreux miracles, a fréquenté de nombreux saints et personnages pieux et vertueux, s'imprégnant de leur *baraka*. Ainsi Ibn Baṭṭūṭa achève la construction de sa vie comme merveille, hors du commun, au Soudan. Le voyageur réchappe de la maladie par deux fois. Sa *baraka* crée une logique karmique qui punit quiconque l'a lésé. Tel est le cas de l'inspecteur Mansa Dju de Walata, dont Ibn Baṭṭūṭa se plaint au tout début de la *riḥla sūdāniyya*, qui se retrouve plus tard destitué de son poste, au détour d'une anecdote, pour ses mauvaises pratiques{941}. Tel est aussi le cas, après le départ de Gao, de cet homme qui a refusé de prendre sur sa monture sa part de la charge d'un dromadaire mort d'épuisement répartie dans la caravane, et de donner à Ibn Baṭṭūṭa de l'eau de sa gourde – enfreignant par deux fois l'esprit de corps de la caravane. On le retrouve plus tard suppliant Ibn Baṭṭūṭa, regrettant de lui avoir vendu son esclave préférée. Après avoir laissé l'homme pleurer de chagrin, au point qu'il en développa des pensées morbides, le voyageur marocain, magnanime, accepte de résilier le contrat de vente pourtant conclu en bonne et due forme{942}. Envisagées à la fois dans la logique édifiante de la *Tuḥfat al-nuẓẓār* et celle construisant la figure d'Ibn Baṭṭūṭa comme un être à part bénéficiant de la bienveillance divine, ces anecdotes paraissent soudainement procéder davantage d'une logique littéraire que de souvenirs de voyage. Elles s'inscrivent en tout cas dans un dessein des auteurs qui se dessine en creux – n'émanant a priori pas de « l'ordre auguste » du sultan marocain : celui de présenter Ibn Baṭṭūṭa comme un personnage modeste au départ, mais que le voyage transforme jusqu'à en faire l'égal des fameux « *nuẓẓār* » auxquels s'adresse la *Tuḥfat al-nuẓẓār*.

Lire la *riḥla sūdāniyya* à travers la *Tuḥfat al-nuẓẓār*, une commande officielle écrite sous contrainte littéraire, et non plus par le biais de la *Riḥla*, entraîne une autre herméneutique. Le texte remplit assez fidèlement les objectifs du projet littéraire énoncés en introduction, avec un équilibre entre la description des grandes villes, leurs sultans, leurs cérémonies et la notabilité musulmane d'un côté, le déploiement de tout un éventail de merveilles, déclinées en catégories s'exprimant avec plus ou moins de force selon les endroits, de l'autre. Transportant à la première personne le lecteur dans différentes parties du monde où les merveilles se dévoilent, la relation de voyage est le substrat idéal de cette entreprise. L'œuvre est aussi une affaire personnelle. En dehors de présenter le miracle de l'Islam pour le monde et d'en conclure que Fès en est sa perle la plus précieuse, il fallait

faire d'Ibn Baṭṭūṭa, qui croulait sous les contempteurs, un héros littéraire, l'idéaltype du bon musulman en tout lieu. Le voyageur est nimbé d'une aura protectrice le rendant insubmersible face aux aléas de son Odyssée. Il est garant de la bonne application de la loi divine, parfois juge, parfois mystique, comme le précise dès le XIVe siècle Ibn al-Ḫaṭīb, récipiendaire de nombreuses visions, songes et rêveries (signe qu'une sanction divine positive aiguille son cheminement).

La *riḥla sūdāniyya* est un parfait exemple de la manière dont se sont noués tous ces éléments, aboutissant à ce récit si singulier. On comprend pourquoi les informations se rapportant au déplacement, aux itinéraires empruntés, sont si sommaires et lacunaires ; elles ne sont qu'un expédient dans l'esprit des auteurs. En outre, bien que la *Tuḥfat al-nuẓẓār* dépeigne un monde sorti d'une mémoire, elle veille néanmoins à se conformer aux structures géographiques que l'on trouve dans la science arabe{943}. À cet égard, le Bilād al-Sūdān apparaît comme un monde du seuil, de l'intermédiarité. Y cohabitent les bonnes pratiques de l'islam et des comportements jugés non conformes. En tant que voisin du Sud « sauvage », le sultanat du Mālī représentait la frontière symbolique de la civilisation, et une zone hybride agrégeant les composantes des deux mondes voisins. Cette binarité est patente concernant la partie dans laquelle Ibn Baṭṭūṭa liste les comportements louables et blâmables des Sūdān du Mālī en référence à l'islam. Elle incarne à elle seule cet entre-deux imparfait à ses yeux.

Dans la littérature médiévale, je l'ai déjà dit, l'or faisait l'objet de récits nombreux appartenant au genre des merveilles fabuleuses. Ibn Baṭṭūṭa innove en proposant des merveilles originales, servant toutefois la logique portrayant les « bouts du monde ». Pour le Soudan, il était plus difficile de faire intervenir des merveilles de la cinquième catégorie, car la région était bien mieux connue de son lectorat que l'Extrême-Orient. Cela est compensé par la profuse quatrième catégorie. Même si une sorte d'anthropologie de l'exotisme existait déjà dans la littérature médiévale, elle est à bien des égards tout à fait neuve pour le Mālī, une fois évacués les jugements de valeur apposés systématiquement aux descriptions{944}.

Délaisser les questionnements historiques sur l'œuvre permet de faire ressortir la complexité de sa composition. L'intertextualité manifeste de la *Tuḥfat al-nuẓẓār* sert à la lier à un immense patrimoine littéraire ; elle réintègre Ibn Baṭṭūṭā à une société dont il s'était éloigné pendant vingt-cinq ans. Le recours au continuum des merveilles, donnant une grande plasticité au récit, pouvait ainsi faire mieux accepter le caractère exceptionnel de ses voyages. Le texte de la *riḥla sūdāniyya* est pris dans ces enjeux, au croisement du travelogue, de la grille de lecture du monde du projet littéraire,

et d'une intertextualité accueillant la géographie et l'*adab* pour faire monde commun avec les *nuẓẓār*.

* * *

> Il est un autre silence qu'il est intéressant de relever pour ce qu'il révèle du projet de Ibn Battûta : il ne nous dit rien des relations anciennes entre les Mérinides et les sultans du Mali et très peu sur l'histoire des prédécesseurs du *mansa* Sulaymân, à l'exception d'une rapide référence et de trois brèves anecdotes concernant Mansâ Mûsâ – sujets qui seront par contre au cœur des écrits de Ibn Khaldûn – comme si l'histoire avait peu de place dans cette saisie du monde musulman et ne servait qu'à confirmer ou infirmer le classement des souverains selon leur plus ou moins grande générosité{945}.

Depuis l'apparition des études africaines au XIXe siècle, tous les travaux sur l'ouest-africain médiéval ont discuté d'Ibn Baṭṭūṭa. La *Tuḥfat al-nuẓẓār* fut copiée régulièrement dans l'Occident musulman jusqu'à l'arrivée des Français en Afrique du Nord. À partir du milieu du XIXe siècle, son édition imprimée servit de nouvelle base à sa diffusion. L'orientalisme élargit la renommée de la *Riḥla* du « voyageur infatigable de l'Islam », qui devint dans l'histoire mondiale l'équivalent arabe du *Livre des Merveilles* de Marco Polo, idée reprise dans les études contemporaines du monde arabe{946}.

La *Riḥla* se ramifie dans de nombreux champs d'études en tant que témoignage du monde au XIVe siècle. Pourtant, l'étude critique de son texte, et non plus seulement l'interprétation historique de son contenu, est plutôt récente. L'approche choisie par François-Xavier Fauvelle et Bertrand Hirsch, au-delà d'un questionnement nouveau sur le fond, fut, sur la forme, de lire la *riḥla sūdāniyya* à l'aune de l'économie de l'œuvre. Cette approche tranchait radicalement dans les études sahéliennes avec l'approche par corpus (comparative, illustrative) ou l'interprétation isolée du texte (surtout dans le cadre de la recherche de la capitale du Mālī). Récemment, Yann Dejugnat a proposé la même approche pour la *riḥla andalussiyya* et Gibraltar, en relisant ces passages à la lumière de la *Riḥla*, montrant la construction autour du dipôle al-Andalus-Maroc d'un nouvel Orient pour l'Islam de la part des deux auteurs. Il est frappant de constater que cette étude, qui se situe dans ce courant critique récent, charrie des conceptions propres à la *Riḥla*. Ibn Baṭṭūṭa, qui arrive à Gibraltar en 1350, soit vingt-cinq ans après son départ du Maroc, serait par exemple « devenu savant respectable{947} ».

Seulement, les biographes médiévaux ont insisté sur la contribution à la science quasi nulle du cheikh, et il s'apprêtait en al-Andalus à subir un sérieux affront. En réalité, le plus dur commençait pour lui, car il devait se forger un statut dans une bonne société jalouse de ses positions. En revanche, Yann Dejugnat met en lumière le rôle d'Ibn Ǧuzayy dans l'arrimage du récit

à la tradition littéraire, particulièrement saillant dans le cas de sa patrie al-Andalus, et plus généralement donc, comme je l'ai dit, son rôle dans la repolarisation de l'Islam en Occident.

Appréhender l'œuvre comme la *Tuḥfat al-nuẓẓār* implique de revenir à un moment très précis, celui de la composition et son contexte, puisque ce fut l'époque médiévale tardive même qui la rebaptisa *Riḥla*, ouvrant la voie à une réécriture du personnage Ibn Baṭṭūṭa et à un embellissement de la réception de ses voyages. Dès lors, les enjeux se déplacent, l'intérêt n'est plus de savoir si Ibn Baṭṭūṭa a accompli ou non tous les voyages qu'il relate. La citation en épigraphe de cette conclusion remarque à juste titre que la *Tuḥfat al-nuẓẓār* est dépourvue d'une dimension historique, car elle présente surtout un inventaire – des merveilles – du monde. Cette observation synchronique, qui a pu être ressentie comme véhiculant le *Zeitgeist* de l'Islam au XIVe siècle, à l'inverse d'al-ʿUmarī qui avait péché par l'absence rédhibitoire du voyage, est en vérité restituée à partir de puissants ressorts littéraires et de circonstances corsetant la démarche.

La *Tuḥfat al-nuẓẓār*, écrite à quatre mains, est donc à la croisée des genres. Son apologie de l'Islam en tant que civilisation et religion, prend corps dans le protagoniste, élevé par sa quête personnelle scientifique et mystique. En guise de dénouement, la fin des pérégrinations s'achève à Fès auprès du sultan Abū ʿInān, la ville est couronnée joyau de l'Islam et son sultan le plus excellent. C'est donc également une œuvre panégyrique dans la plus pure tradition des poètes ou auteurs arabes glorifiant leur mécène.

Que le récit de la *riḥla sūdāniyya* soit emporté dans ce dispositif global n'entame en rien la possibilité d'un voyage authentique. Il faut seulement accepter, comme l'avaient remarqué François-Xavier Fauvelle et Bertrand Hirsch, que la *Tuḥfat al-nuẓẓār* produit une géographie du monde qui lui est propre. Elle ne se soucie pas d'en représenter une topographie fidèle ; la restitution précise des itinéraires n'était pas nécessaire pour bâtir une cohérence interne aux voyages : ce n'est pas à dire qu'ils sont foncièrement inexacts, ils sont simplement secondaires dans la démarche des auteurs.

En raison de leur typologie, les merveilles de la *Tuḥfat al-nuẓẓār* structurent l'ensemble de la narration. Si les catégories trois et cinq se distinguent par leur intertextualité, la quatrième catégorie, les merveilles « socio-exotiques » dévoilent l'apport original d'Ibn Baṭṭūṭa à la connaissance de cette partie du monde, apanage à cette époque des contributions de seconde main. Le voyageur les inscrit dans des jugements de valeur islamo-référencés produisant un étalonnage et une hiérarchie en Islam dont les *nuẓẓār* pouvaient tout à fait se penser valeur-étalon.

Le voyage au Soudan occidental demeure donc l'un des meilleurs textes

pour le Mālī au XIVe siècle. Malgré toutes les réserves, Ibn Ǧuzayy et Ibn Baṭṭūṭa ne disposaient pas de relations de voyage préexistantes dans lesquelles ils pouvaient puiser des informations sur le Mālī, seulement un patrimoine littéraire assez limité. Puisque les merveilles procèdent majoritairement d'une observation de la nature et de la société des hommes, il faut reconnaître que la *riḥla sūdāniyya* possède la dimension palimpseste ou intertextuelle la moins marquée dans l'œuvre. Il s'agit même d'une des portions les plus originales de la *Tuḥfat al-nuẓẓār* – Ibn Baṭṭūṭa est loin d'avoir été aussi prolixe concernant d'autres parties du monde. Qu'il ait continué son voyage ou non après Walata et qu'il ait fait passer les informations collectées pour ses propres opinions et observations importent peu finalement. La *Tuḥfat al-nuẓẓār* fabrique *son* réel autant à partir d'une tradition que d'une expérience personnelle du monde – quand bien même cette expérience ait pu être appropriée par Ibn Baṭṭūṭa plutôt que vécue par lui. Il n'y a donc guère de sens à reprocher à Ibn Ǧuzayy ou Ibn Baṭṭūṭa d'avoir escamoté le récit d'une vie passée à arpenter le monde. Il n'avait jamais été question, dès le départ, d'en rendre compte, et, dans cette optique, la *Tuḥfat al-nuẓẓār* se suffit à elle-même.

Conclusion

> L'histoire est une discipline des plus répandues entre les nations (*umam*) et les générations (*ajyâl*). Le vulgaire voudrait la connaître. Les rois, les dirigeants la recherchent à l'envi. Les ignorants peuvent aussi bien la comprendre que les gens instruits. En effet, l'histoire n'est, en apparence, que le récit des événements politiques, des dynasties (*duwal*) et des circonstances du lointain passé, présenté avec élégance et relevé par des citations. Elle permet de distraire de vastes publics et de nous faire une idée des affaires humaines. Elle fait voir les effets des changements, elle montre comment telle dynastie vient conquérir tel vaste pan de terre, jusqu'au jour où retentit l'Appel, lorsque son temps fut révolu. Cependant, vue de l'intérieur, l'histoire a un autre sens. Elle consiste à méditer, à s'efforcer d'accéder à la vérité, à expliquer avec finesse les causes et les origines des faits, à connaître à fond le pourquoi et le comment des événements. L'histoire prend donc racine dans la philosophie, dont elle doit être comptée comme une des branches{948}.

Dans cette célèbre définition, Ibn Ḫaldūn s'inscrit en faux contre l'idée que l'histoire serait une simple occupation littéraire et lui donne une vocation résolument scientifique. Cette interrogation sur le sens de l'histoire invite à inclure nombre d'historiens médiévaux dans l'appel de Paulo Fernando de Moraes Farias à considérer les historiens de Tombouctou du XVIIe siècle comme de lointains collègues. Bien sûr, les discours produits à l'époque médiévale sur le Mālī ne furent pas l'apanage des historiens de métier – les deux textes étudiés de près ici émanant d'une démarche encyclopédique ou d'une branche des belles lettres. En revanche, pour ces deux exemples, un projet intellectuel se distingue, le savoir est construit selon des idées identifiables et des circonstances que l'on peut restituer. Aucune documentation interne (archives, chroniques) au sultanat du Mālī n'ayant traversé les siècles, nous sommes tributaires des « travaux » que nos lointains collègues, historiens ou intellectuels, ont laissés depuis le XIVe siècle.

Chaque espace-temps s'empare ainsi du Mālī selon ses propres modalités. Au XIVe siècle avant les ravages de la peste à partir de 1347, le sultanat mamelouk est à son apogée. Les élites du Caire, carrefour diplomatique de l'Islam, sont habituées à vivre dans une société où l'aristocratie militaire est d'origine étrangère et où se mélangent des musulmans venus du monde entier. Les différentes communautés africaines y vivent nombreuses. En outre, depuis le milieu du XIIIe siècle au moins, la partie islamisée du Sahel a été rebaptisée Bilād al-Takrūr. En prenant pour exemple les récits autour du séjour égyptien et le chapitre dix des *Masālik* d'al-ʿUmarī, on peut mesurer l'impact des discours de Mansa Musa et des notables du Mālī sur la construction des savoirs dans l'Orient mamelouk. Du côté mérinide, la

dimension ethnocentrique d'un islam se pensant comme valeur étalon est plus flagrante chez Ibn Baṭṭūṭa qui rapporte ce qu'il a observé avec ses propres jugements de valeur. Quoi qu'il en soit, ces « travaux » à vocation universelle du XIVe siècle normalisent la présence au monde du Sahel islamique, pris dans les mêmes régularités que les autres espaces de l'Islam, comme dans l'histoire dynastique des Mansas chez Ibn Ḫaldūn, la grille de description du politique chez Ibn Baṭṭūṭa ou la géographie du monde en sultanats d'al-ʿUmarī.

Au XVIIe siècle, le sultanat a disparu ; il ne participe donc plus aux discours dont il fait l'objet. S'il a laissé quelques traces documentaires et monumentales, la présence du Mālī est avant tout auratique, elle demeure dans les mémoires collectives de différents groupes qui font du sultanat ou du royaume postérieur un point d'origine. Dans la réflexion exégétique qu'il propose de l'œuvre de Walter Benjamin, Patrick Boucheron remarque que « l'aura est définie par l'expérience sensible qu'elle procure, qui se caractérise à la fois par son intensité poétique et sa densité corporelle, et renvoie au passé perdu des sociétés humaines{949} ». L'aura du Mālī est la manifestation d'une perte historique, qui permet l'idéalisation par l'historiographie de Tombouctou au XVIIe siècle avec « intensité poétique » d'un islam sahélien assez éloigné des descriptions d'Ibn Baṭṭūṭa. Le passé du temps du voyageur est déjà perdu ou refoulé. Il ne faut pas penser que les historiens de Tombouctou ont simplement choisi l'histoire comme expédient pour mieux avancer leur projet politique. Ils s'inscrivaient dans une réflexion sur le sens de l'histoire et voulaient replacer leur présent dans la longue durée, comprendre et rendre intelligible ce qui les avait précédés. Toutefois, pour produire leur interprétation et leur périodisation du passé sahélien, al-Saʿdī et Ibn al-Muḫtār durent composer avec peu de matériaux et comblèrent les trous en puisant dans l'imaginaire intellectuel de leur société – par exemple en greffant des motifs de la tradition orale touareg dans l'histoire songhay.

C'est qu'il se passe l'exact inverse d'une Afrique qui ne « serait pas assez rentrée dans l'histoire » selon certains commentateurs, rappelant le regard des premiers navigateurs portugais du XVe siècle pour lesquels « la complexité interne des sociétés [échappait] alors à toute catégorie de pensée recevable{950} ». Bertrand Hirsch et Yann Potin énoncent en contre-pied :

> Ainsi la particularité de l'histoire des sociétés politiques africaines ne serait-elle ni l'immobilisme ni l'isolationnisme, mais bien plutôt la surdétermination d'un régime événementiel à la fois « trop » rapide et « sans » frontière. L'incapacité de fixer des césures, spatiales ou temporelles, paraît résulter d'un monstrueux paradoxe : l'historicité africaine échapperait à la mémoire historique du fait même de sa puissance d'accélération

chronologique, de son potentiel d'extension territoriale et de sa force de péremption politique. En d'autres termes, on pourrait aller jusqu'à dire que c'est parce que l'histoire en Afrique va trop « vite » qu'elle est si difficile à reconstituer[951].

Après la chute du sultanat et du royaume postmédiéval, la mémoire du Mālī suit des trajectoires trop nombreuses et trop peu documentées dans ses anciens territoires pour que nous puissions en suivre complètement le fil. La mémoire détruit et transforme pour conserver, c'est une condition non négociable pour qu'elle continue à véhiculer du sens. Quand il est possible de documenter ce phénomène, on peut mesurer l'écart ou la proximité avec les textes du XIVe siècle, qui reflétaient indirectement la manière dont le sultanat du Mālī voulait être perçu.

Ainsi, le désir de Mansa Musa d'apparaître comme le souverain de l'islam dans sa partie du monde était compatible avec le projet des historiens de Tombouctou du XVIIe siècle qui ont basé leurs textes relatifs au Mālī sur cet aspect. En revanche, du côté du Manden, où la mémoire politique du Mālī s'est fixée, les récits ont formalisé un temps des origines autour de la figure héroïque semi-légendaire de Sunjata Keita dans un contexte multipolaire de rivalités politiques. La mémoire historique du Mālī est devenue la langue vivante d'un contrat social et politique sans cesse renégocié. Les entreprises contemporaines visant à replacer l'épopée de Sunjata Keita dans le temps de l'histoire et à imposer une version unique, authentique, traduisent l'avènement d'un contexte nouveau où les enjeux symboliques se sont substitués aux enjeux politiques suite à l'occupation coloniale puis à la création des Républiques du Mali et de Guinée. La mise en écrit progressive et concurrentielle de la tradition orale, puis sa patrimonialisation récente, ont entraîné la promotion de ces nouveaux textes comme sources pour l'histoire médiévale. Pourtant, s'ils perpétuent la singularité auratique du Mālī sous de nouvelles formes, les accepter comme des traces exploitables pour l'époque médiévale reviendrait à nier des siècles d'agentivité intellectuelle des traditionnistes et de dynamiques sociales et politiques qui transformaient la littérature orale.

Le sultanat du Mālī médiéval a été appréhendé à distance, soit par des pôles historiographiques médiévaux situés à des milliers de kilomètres, soient par des pôles ouest-africains séparés de leur objet par au moins trois siècles. Cette distance fait sans doute de cet objet historique un cas emblématique de la définition d'Antoine Prost qui affirmait :

L'histoire, c'est ce que font les historiens. La discipline nommée histoire n'est pas une essence éternelle, une idée platonicienne. C'est une réalité elle-même historique, c'est-à-dire située dans le temps et dans l'espace, portée par des hommes qui se disent historiens et sont reconnus comme tels, reçue comme histoire par des publics variés. Il n'existe pas une

> Histoire *sub specie aeternitatis*, dont les caractères traverseraient immuables les vicissitudes du temps, mais des productions diverses que les contemporains d'une époque donnée s'accordent à considérer comme de l'histoire. C'est dire qu'avant d'être une discipline scientifique, comme elle le prétend et comme elle l'est effectivement jusqu'à un certain point, l'histoire est une pratique sociale{952}.

Les savoirs constitués sur le Mālī médiéval par les trois grands pôles historiographiques considérés ici sont ainsi le reflet de multiples pratiques sociales de l'histoire d'un point de vue aussi bien synchronique que diachronique. L'extrémité du pôle contemporain, c'est-à-dire celui de notre présent en mouvement, est intéressante pour observer comment différentes pratiques sociales de l'histoire génèrent des mises en récits porteuses de régimes de vérité concurrents. L'histoire académique, elle-même multiple, les histoires nationalistes et les histoires d'initiatives personnelles ou collectives dont le contenu se répand sur Internet sont une configuration actuelle des discours sur le Mālī médiéval au sein d'un mouvement pluriséculaire où les discours n'ont jamais été homogènes. L'histoire académique a pour avantage de prendre en charge le travail de recherche des textes, pouvant continuer à enrichir et revisiter la connaissance se basant sur les manuscrits médiévaux et postmédiévaux.

Si l'Afrique est bien entrée dans l'histoire, et fut même un partenaire actif de la globalité médiévale, son histoire, quoique marginale dans les universités et les institutions, est ancrée dans la discipline historique. Elle est traversée à la fois par des courants de pensée qui agitent les sociétés entières et par d'autres plus spécifiques aux sciences-sociales (théorie des races, colonialisme, positivisme, panafricanisme, africanisation de l'histoire, déconstructivisme, afrocentrisme, post-colonialisme et décolonialisme, etc.). Les travaux élaborés en contexte sahélien contribuent dorénavant aux réflexions épistémologiques d'autres disciplines sœurs, comme l'épigraphie, l'archéologie et le travail sur l'orature. Les défis posés par l'histoire de l'Afrique médiévale bousculent à bien des égards le confort habituel et les repères de l'enquête historienne, obligeant à des allers-retours constants sur la bande chronologique et à regarder au-delà des cloisonnements disciplinaires ou documentaires. Le moment de recherche dans lequel s'inscrit ce travail est loin à vrai dire d'avoir épuisé son potentiel heuristique, tant il reste de textes à exhumer dans les manuscrits médiévaux et postmédiévaux, d'héritages savants à revisiter, d'approches historiographiques et philologiques à croiser.

Ce livre n'est donc pas un point d'arrivée et il ne prétend pas surplomber ce qui précède. Au contraire, à l'image des terminus caravaniers du Sahel médiéval, qui, replacés dans une réticularité plus large apparaissent comme

des lieux de passage, il se veut comme un point d'entrée donnant un aperçu sur ce qu'il est encore possible de faire – ou reste à faire – dans un champ d'étude qui semblait en partie enfermé dans une reproduction circulaire des savoirs constitués. S'il ne devait avoir qu'un héritage, j'aimerais qu'il fût celui de la manière dont nous regardons le Mālī et le Sahel occidental médiéval. Ce regard qui a pu être parfois celui d'un déni d'historicité, d'agentivité, ou en donner une image appauvrie, inféodée, a guidé le discours historique, consciemment ou non. Le tournant autocritique, qui fait de la discipline une pratique ancrant l'historien dans un temps et dans un lieu, nous oblige désormais d'abord à nous regarder nous-même et à faire l'histoire de notre propre regard avant de le porter sur notre objet{953}. On ne pourra jamais effacer totalement la part incompressible d'ethnocentrisme qui s'exprime dans nos mots, mais cela reste un bon début pour être à la hauteur de l'exigence intellectuelle que demande cette histoire.

Remerciements

Ce livre est la version remaniée de la thèse que j'ai soutenue le 16 décembre 2017 à l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne devant un jury composé de Bertrand Hirsch, mon directeur, Jean-Charles Ducène, François-Xavier Fauvelle, Julien Loiseau, Paulo Fernando de Moraes Farias et Élise Voguet. Je voudrais ainsi commencer par les remercier : Bertrand Hirsch pour m'avoir donné le goût de l'histoire africaine médiévale et à qui ce travail doit beaucoup ; J.-C. Ducène, F.-X. Fauvelle, J. Loiseau, P. F. de Moraes Farias et É. Voguet pour m'avoir mis le pied à l'étrier de la recherche, leurs conseils et bienveillance, leur disponibilité jamais démentie pour discuter mon travail, les opportunités qu'ils m'ont offertes ces dernières années.

Toute ma reconnaissance va également à l'Université de Paris 1 Panthéon-Sorbonne qui m'a attribué en 2010 un contrat doctoral, me permettant de me consacrer entièrement aux études ; aux membres de mon laboratoire d'accueil, l'Institut des mondes africains (Imaf), et à ceux du comité de rédaction de la revue *Afriques*. Leur compagnie scientifique et humaine a guidé ces années formatives : Camille Lefebvre, Thomas Vernet, Fabrice Melka, Claire Bosc-Tiessé, Marie-Laure Derat, Anaïs Wion, Tal Tamari, Adrien Delmas, Elena Vezzadini, Anne Fazilleau, Katia Benkanoun, Gérard Chouin.

Ma gratitude va également à mes relecteurs qui se sont courageusement et bien aimablement confrontés à des versions préliminaires de mes chapitres ; Jean-Charles Ducène, Rémi Dewière, Bertrand Hirsch et Nina Gineste.

Comment ne pas mentionner ma reconnaissance pour Élise Voguet qui m'a fait l'honneur de m'intégrer à son programme de recherche et m'a beaucoup aidé dans la seconde période de ma thèse, à toute l'équipe de l'IRHT pour son incroyable accueil pendant les six mois que j'ai passés avec elle, Muriel Roiland, Ismail Warscheid et tous les autres. Je pense aussi à Boris James, mon professeur d'arabe à l'Inalco, qui a eu la bienveillance de me recommander auprès d'Élise.

Je n'oublie pas aussi ceux qui m'ont fourni des documents ou orienté vers de nouvelles sources qu'ils avaient identifiées au cours de leur travail, Frédéric Bauden, Robin Seignobos, Jan Jansen et Olga Andriyanova pour sa précieuse translittération des corpus russes depuis l'alphabet cyrillique.

Parce la thèse est aussi une aventure collective, je voudrais remercier tous les doctorants et anciens doctorants avec qui j'ai partagé pendant ces années

des séminaires de notre cru, des séances de travail, des discussions, ou des moments d'amitiés en dehors du giron universitaire ; Hayri Gökşin Özkoray, mon jumeau de thèse, Rémi Dewière, Clélia Coret, Héloïse Kiriakou, Olivia Adankpo, Cheikh Sene, Ikram Kidari, Robin Seignobos, Amélie Chekroun, Guillaume Blanc, Mehdi Labzaé, Margot Monsillon. Je pense aussi à mes anciens camarades de l'Inalco dont beaucoup sont devenus des amis très chers ; Caterina, J-C, Sarah, Margueritte et Zac.

Avant tout, je n'aurais pu m'engager sur le chemin de la thèse et la mener à terme sans le soutien sans faille de ma famille. Pour mes deux parents, Gérald et Jocelyne, qui m'ont toujours soutenu dans tous mes projets sans poser de questions, à la fois affectivement et matériellement, ma gratitude est ineffable. Qu'ils lisent ici le témoignage de toute mon affection et mon amour. Je voudrais remercier également Arnaud, mon frère, et toute ma famille dans son ensemble qui, malgré une activité déparant quelque peu avec l'histoire familiale, a témoigné d'un intérêt constant pour mon travail. Ma reconnaissance est également immense pour Nina qui m'a porté dans la dernière ligne droite de l'écriture.

J'ai eu l'immense fortune de grandir depuis ma plus tendre enfance en côtoyant la famille Keita, le regretté Lancina, Djenaba Keita et leurs cinq enfants Malamine, Batiékoro, Bakary, Souley et Tiémoko. Je les remercie d'avoir fait en sorte que je puisse être hébergé chez la sœur de Madame Keita, Tata, lors de mon séjour à Bamako en août 2014. J'y ai fait l'objet d'un accueil exceptionnel que je n'oublierai jamais notamment grâce à Hadi, cousin de mes amis, enfant de Bamako, qui m'a promené, a veillé sur moi à chaque seconde, a été un ami, un guide, un soutien et m'a permis de voir la ville à travers ses yeux. Ses vœux de voir un jour l'Europe ont été brisés par l'étreinte d'une maladie d'un autre âge. Sa disparition tragique est venue me rappeler la chance et le privilège qui sont les miens de n'avoir eu la plupart du temps que la thèse comme préoccupation. Elle m'a aussi donné la force d'achever ce travail dans le but de le dédier entièrement à sa mémoire. Je voudrais aussi remercier le directeur maintenant retraité des Archives nationales de Bamako, Aliou Ongoïba, de m'avoir ouvert brièvement les portes des Archives un jour de grève nationale, la veille de mon retour en France, désespéré que j'étais par la perspective de ne pas pouvoir finir la copie d'un dossier inédit.

Je tiens également à témoigner ma gratitude à Mathilde et à la famille Zederman pour le soutien qu'ils m'ont apporté, et puis bien sûr à tous mes amis, mes anciens camarades de Paris 1, tout d'abord, Amaryllis, Élise, Gabrielle, Hayri, Jean-Baptiste, Joséphine, Julien, Maxence, Maxime, Morgane, Clémence, Eléonore, Antoine, et tous les autres, Coralie, Simon,

Romain, Clément, Sarah et tous ceux qui me pardonneront de ne pas avoir cité leurs prénoms par souci de la concision.

Puisqu'il y a une vie après la thèse, je voudrais continuer en remerciant tout d'abord le musée quai Branly-Jacques Chirac, Vincent Guiguenot et Philippe Charlier du Département de la recherche du musée pour m'avoir permis d'enchaîner immédiatement avec une expérience d'une grande richesse intellectuelle en compagnie de mes camarades post-doctorants et doctorants travaillant sur des régions du monde entier, Konrad, Emanuela, Marian, Leandro, les Davids, Tonda, Aline. Ma nomination en tant que membre scientifique à l'Ifao au Caire fut ensuite une bénédiction pour poursuivre mes recherches en histoire du Sahel médiéval, qui m'ont permis de reprendre mon manuscrit de thèse et de l'enrichir pour aboutir au présent livre. Merci à Laurent Coulon et Frédéric Abécassis pour leur confiance, à mes collègues et amis, Alice, Amr, Félix, Florence, Lorenzo, Robin, Valentina pour rendre les journées de travail si joyeuses. Parce que Le Caire est un carrefour du monde où chaque jour réserve son lot de belles rencontres scientifiques, je voudrais remercier, Ousmane Diaw, Ahmad Gomaa, Jean Druel, Adrien Candiard et toute l'équipe de l'Idéo pour tout ce qu'ils m'ont apporté.

Enfin, je voudrais finir par remercier M.-L. Derat et F.-X. Fauvelle pour l'amitié qu'ils m'ont faite en me proposant de publier ce livre avec eux et ma très chère Maia pour avoir accepté de relire intégralement les épreuves dans des délais fort raisonnables. Puisse-t-il faire honneur au proverbe arabe :

الكتاب خير جليس
Le livre est le meilleur compagnon

Annexes

Premier Congrès des africanistes à Accra (Ghana, 12-17 décembre 1962). Rapport présenté par M. Ousmane Amadou Cissé, Directeur de l'Institut des Sciences Humaines du Mali, délégué du Mali au Congrès[954].

Osagyefo Dr. Kwamé Kroumah l'a souligné en ces termes dans son allocution d'ouverture : « Le fait que vous soyez réunis sur l'emplacement d'une université montre bien le redressement de l'Afrique et la reprise de conscience qui s'effectue sur notre continent. C'est aussi la reconnaissance du nouvel esprit qui désormais anime le peuple de ce grand Continent. Partout en Afrique un effort méthodique est entrepris dans le but de remettre au jour les documents indispensables des activités et pour nous permettre de faire de notre histoire, une histoire du peuple africain... » [...]

Prééminence de l'Afrique, des Africains dans toutes les activités concernant le continent africain. Ce point est très important lorsqu'à ce Congrès même on constate que plus des trois quarts étaient des non-africains, la plupart représentant des institutions des associations hors d'Afrique. On sait que trop de personnes non-africaines prétendent nous connaître mieux que nous-mêmes ne pouvons le faire et voire même s'arrogent le droit de parler en notre nom. Cette tare ou cette maladie est courante aujourd'hui chez les personnes appelées communément « africanistes ». – La seconde idée est celle que *les études africaines et en particulier l'histoire africaine doivent être traitées d'un point de vue africain, avoir une interprétation africaine.* Ces deux idées sont exprimées par le Président du Congrès le Dr. K. Onwuka Diké, Recteur du Collège Université d'Ibadan au début même de son allocution d'accueil : « J'espère que ce congrès marquera le commencement d'une ère où les études africaines deviendront progressivement le fait des chercheurs et savants africains eux-mêmes et que sans compromettre les modèles académiques, l'histoire de l'Afrique, sa culture et son développement seront regardés d'un point de vue africain. » Le professeur Joseph Ki Zerbo présidant une séance plénière consacrée à une communication sur l'étude de l'histoire africaine devait déclarer : « Nous ne vous donnons pas de conseils sur la façon d'interpréter l'histoire de Cromwelt ou de Napoléon. Nous n'entendons pas que vous nous en donniez sur la façon d'interpréter l'histoire de Soundiata. Cette histoire, elle sera écrite surtout par des Africains qui auront compris que les gloires comme les

misères de l'Afrique, les heurs comme les malheurs, les fastes comme les aspirations populaires constituent tout ensemble ce terroir substantiel sur lequel des nations nouvelles peuvent et doivent puiser des ressources spirituelles et des raisons de vivre. » Enfin la troisième idée est *l'impérieux devoir de retrouver l'authenticité africaine.* La connaissance de l'Afrique a passé par les aléas de son histoire ; elle était un service du régime qui dominait l'Afrique et non au service de la science. Elle a passé de la curiosité scientifique qu'on trouve chez les explorateurs et savants perses, grecques, romains, arabes et chinois à la justification de la domination politique et de l'exploitation économique à partir du XIVe siècle quand les Européens et les Américains prirent possession de l'Afrique. « Les mieux intentionnés de ces écrits manqueraient encore d'objectivité et de vérité » remarque Osagyefo K. Kroumah et il poursuit : « Même dans la régénération de l'enseignement qui a lieu dans nos universités et dans d'autres établissements d'enseignement supérieur, on nous traite encore d'un point de vue, subjectif et sans objectivité. » Aussi devons-nous retrouver l'authenticité africaine. Alors qu'on a été jusqu'à nier que nous ayons une histoire, nous découvrirons comme le note Osagyefo que « Nous avons apporté notre contribution au fonds commun de la connaissance humaine en élargissant les frontières des valeurs artistiques, culturelles et spirituelles ».

Enfin les idées d'une prééminence de l'Afrique dans les études sur l'Afrique, d'une interprétation africaine des connaissances, de la recherche d'une authenticité africaine doivent trouver leur aboutissement dans la réalisation de l'unité africaine. Cette unité est indispensable pour le développement de la recherche et des études africaines, indispensables pour une régénération de l'Afrique. Voici en quels termes Osagyefo Kwamé Kroumah Président de la République du Ghana s'adresse aux congressistes sur ce sujet : « Et tandis que certains parmi nous consacrent tous les efforts à l'unification politique de l'Afrique, les Africanistes doivent partout contribuer à établir les bases spirituelles et culturelles de cette unité. »

L'ENCYCLOPEDIE AFRICAINE L'encyclopédie africaine sera « un recueil scientifique et authentiquement africain des faits connus concernant la vie, l'histoire et la culture africaine ». Le bulletin d'information de Juin 1962 du Secrétariat écrit que cette entreprise répond à un besoin actuel : « Il est généralement admis, parmi les Africains en tout cas, qu'il est temps de rassembler les connaissances existantes concernant l'Afrique, de les organiser, et de les publier sous une forme encyclopédique. Il est généralement admis qu'une telle publication devait être fondée, autant que possible mais non exclusivement, sur les recherches scientifiques de savants africains. Il est hors de doute qu'un tel recueil des connaissances sur

l'Afrique serait de la plus grande valeur pour les Africains dans leur renaissance présente aussi bien pour les peuples de l'Occident, longtemps soumis à une propagande qui les a portés à croire que l'Afrique fut un Continent sans histoire jusqu'à l'arrivée des Européens. » [...] L'encyclopédie Africaine devra être la réalisation la plus importante du nouvel esprit que les Africanistes Africains voudraient voir triompher dans les études africaines.

Mamby Sidibé, « Comment je me suis formé pour l'histoire du Mali ? », *L'Essor*, 6 mai 1963, p. 4.

Depuis mon enfance et avant d'entrer à l'école au début de l'année scolaire 1905-1906, en entendant des griots qui visitaient mon village pour quémander, griots qui jouaient et chantaient une partie de la vie de Soundiata, avec mes camarades, je ne cessais de répéter certains passages qui me plaisaient, comme celui-ci : « Kèlé lèdi Manding tî » (c'est la guerre qui a détruit le Manding), « Kèlè lèdi Manding lô. » (Et c'est la guerre qui l'a reconstitué).

C'est une allusion aux guerres que l'empereur de Sosso, Soumangourou Kanté, a dirigées contre le Manding ou Mali pour le décapiter et en faire un vassal. Grâce aux efforts de Soundiata Kéita et à sa victoire sur le célèbre empereur de Sosso, qu'il a détruite de fond en comble en 1235 et aussi grâce à la conquête de différentes régions au Nord, Sud, à l'Est et à l'Ouest, il a imposé son autorité incontestée dans un empire de plus de 900 000 km^2.

À partir de 1923, à l'âge de 33 ans, j'ai commencé mes recherches sur l'histoire du Mali, et j'ai interrogé plus de vingt informateurs, les uns anciens élèves de l'Ecole des Traditions et Sciences historiques du Manding (griots et non griots), tels que Diéli Lamini Diabaté de Bananiko-no en 1927 (Manding), Diéli Makan Sissojo, en 1935, à Sareféré (cercle de Niafunké), certains griots de Kèla, Penda Madi Kéita de Samè et Kélèmonson Diabaté (cercle de Kita) pour ne citer que ceux-là. L'avant-dernier, un vieux noble, était très versé dans les traditions du vieux Manding.

Depuis 1923, j'ai suivi, dans le Bulletin du Comité d'Etudes Historiques et Scientifiques de l'ex-A.O.F., toutes les études relatives à l'histoire du Mali,

les ouvrages de Delafosse de Gaillard, de Monteil, etc. et la traduction de certains documents écrits en arabe, Tarikh-es-Soudan, Tarikh el Fettach, Al Omari Yakout, El Bekri, Edrissi, Yakout, Ibn Batouta, Ibn Khaldoun, Léon l'Africain, etc.

Et j'ai dû beaucoup dépenser pour mes informateurs nyamakakla ou gens de caste.

De 1938 à 1943, en tant que Directeur d'Ecole, je faisais jouer par certains de mes élèves, des saynètes ayant pour titres : Les premiers pas de Soundiata, Soundiata contre Soumangourou Kanté, empereur de Sosso ; Bakaridian et le Fama Dà Diarre de Ségou ; Samory et le Colonel Frey (mission du capitaine Tournier et de l'interprète Alassane) en 1886 ; Mission du Capitaine Péroz auprès de l'Almamy Samory à Bissandougou, en 1887, etc., représentations fort appréciées des spectateurs européens et africains.

Organisation de la *riḥla sūdāniyya* de la *Tuḥfat al-nuẓẓār* d'Ibn Baṭṭūṭa et Ibn Ǧuzayy en blocs narratifs et précision de leur nature dans la typologie du merveilleux présente dans l'œuvre.

Organisation de la riḥla sūdāniyya de la Tuḥfat al-nuẓẓār d'Ibn Baṭṭūṭa et Ibn Ǧuzayy en blocs narratifs et précision de leur nature dans la typologie du merveilleux présente dans l'œuvre

Blocs narratifs	Trames et marqueurs narratifs	Catégorie narratifs de la merveille
Arrivée à Wala	Description de l'arrivée de la caravane dans la ville.	1
Reposition du repas et Jugement de valeur péjoratif sur les Sūdān.	Description du repas et Jugement de valeur péjoratif sur les Sūdān.	1.1
Description physique	Description physique	1.2
Condition des Massoufa de Wala	Condition des Massoufa de Wala femmes/ *Šaʾn haʾulāʾ al-qawm ʿaǧīb wa-amruhum ġarīb*.	2
Anecdote	Anecdote du juge/*fa-ʿaǧabtu min šaʾnhuma*.	2.1
Anecdote	Anecdote d'un Massoufa/*fa-ʿaǧabtu min ruʿūnatihi*.	2.2
Caravane de cinq personnes car le chemin est sûr.	Caravane de cinq personnes car le chemin est sûr.	3
Arbres géant (baobab) et tisserand installé dans l'un d'eux/*fa-ʿaǧabtu minhu*.	Arbres géant (baobab) et tisserand installé dans l'un d'eux/*fa-ʿaǧabtu minhu*.	3.1
Anecdote qui confirme les dires d'Ibn Baṭṭūṭa sur les baobabs en signalant la même chose à al-Andalus.	Anecdote qui confirme les dires d'Ibn Baṭṭūṭa sur les baobabs en signalant la même chose à al-Andalus.	3.1.1
Description des légumes et des fruits, de l'alimentation et du sel, des	Description des légumes et des fruits, de l'alimentation et du sel, des	3.2

		perles et des produits aromatiques ou de parfumerie qui servent comme monnaie d'échange. Ces dernières émerveillent les Sūdān/ *wa-akṯar ma yaʿǧabahum minhā*.
Arrivée à Zāġa	3.3	Mention des Wangara, Ibadites, Malikites et du millet exporté vers Walata.
Arrivée à Kārsaḫū	3.4	Grosse bourgade près du grand fleuve. Description des villes notables sous domination du Mali le long du fleuve. Description du cours jusqu'à Assouan.
Anecdote	3.5	Un Sūdān se met entre lui et le fleuve pour le protéger des crocodiles alors qu'il satisfait un besoin/ *fa-ʿaǧabtu min suwaʾ adabhu*.
Arrivée à la rivière Sanṣara	3.6	C'est depuis cet endroit que l'on accède à la capitale et il faut une autorisation pour passer.
Arrivée à Mālī	4	Description sommaire de la ville.
	4.1	Hospitalité des notables musulmans et liste de ce que le voyageur reçoit comme cadeaux.
Maladie	4.2	Intoxication alimentaire, remède purgatif. Malade deux mois.
Sultan de Mālī	4.3	Portrait défavorable, première rencontre avec lui lors de la veillée funèbre d'un notable musulman étranger.
Cadeau d'hospitalité du sultan	4.4	Cadeau jugé ridicule et portrait très négatif des Maliens/ *wa-ṭāla taʿaǧǧubī min ḍaʿf ʿuqūlihim*.
Ibn Baṭṭūṭa se fait connaître du sultan	4.5	Rencontre officielle avec le sultan et reçoit des cadeaux à la hauteur de ses attentes.
Les audiences à la coupole	4.6	Description de la coupole et de l'étiquette. Description des instruments de musique fabriqués avec des courges et des baquettes qui font un son merveilleux (*ʿaǧīb*).
Description des audiences dans le *maswar*	4.7	Description de l'estrade, des regalia, et de l'étiquette.
Salutations au sultan par ses sujets	4.8	Salutations au sultan où l'on doit se recouvrir de poussière et simulacre de l'arc/ *wa-kuntu aʿǧabu minhum kayfa la taʿmā aʿyunuhum*.
Anecdote Ibn Ǧuzayy	4.8.1	Confirme l'histoire car l'ambassadeur malien a fait de même à la cour mérinide.
Célébrations religieuses pendant les fêtes	4.9	Description des festivités pour les deux aïds. L'armement merveilleux en or et argent/ *al-silāḥ al-ʿaǧīb*.
Poètes récitants *djeliw*	4.9.1	Description de leurs vers et de leur récitation devant le sultan.
Anecdote d'un jour d'audience	4.10	Récit sur l'injustice et des sauterelles qui ravagent le pays. Une des sauterelles parle à un jurisconsulte pour lui annoncer la colère divine.
Anecdote sur la destitution de Mansa Ǧu	4.11	Mansa Ǧu est destitué pour pratique frauduleuse après qu'un commerçant a pris à parti publiquement le sultan malien à la mosquée.
Anecdote sur la femme du sultan	4.12	Complot de la reine Qāsā qui tente de renverser Mansa Sulaymān.

Conclut par une mention de la prodigalité légendaire de Mansa Mūsā envers les « blancs ».
Anecdote sur Mansa Musa 4.1.3 Récit d'un homme qui avait prêté de l'argent à Mansa Mūsā enfant et qui s'est vu récompenser plus tard de cent fois la somme.
Liste des noms et mauvaises actions des Sūdān 4.4.4 Liste des noms et mauvaises actions des Sūdān au regard de l'islam.
Départ du Mali/Reprise du voyage 5 Départ du Mali/Reprise du voyage capitale (dates, composition de sa caravane, route)
Description des principaux et 5.1 Description de ces principaux et de la technique des Sūdān pour les chasser/*fa-ʿaǧabtu minhā*.
Anecdote de Farbā Maġā 5.2 Anecdote de Farbā Maġā dirigé par Farbā Maġā et anecdote datant de Mansa Mūsā qu'il raconte sur un juge qui avait simulé un vol et fut envoyé chez les infidèles anthropophages en punition.
Anecdote analogue à Musa d'une délégation 5.2.1 Anecdote analogue à Musa d'une délégation de Sūdān anthropophages. Description physique, de leur repas d'hospitalité qui était une servante, des parties du corps qu'ils préfèrent et mention d'une mine d'or dans leur pays.
Arrivée à Qurūyan 5.3 Arrivée à Qurūyan Mansā, séjour de six jours. Mort de son chameau, attend qu'un nouveau arrive de Zāġarī. Sūdān ont mangé son chameau avant qu'il ait eu le temps de le voir. Hospitalité dans le bourg d'habitants pèlerins.
Anecdote personnelle 5.3.1 Anecdote personnelle en rêve sur le reprochant de ne pas lire la sourate *Yāsin*.
Campement voyage 5.4 Campement voyage de Mima près des puits. Arrivée à Tombouctou. Mention du gouverneur Farbā Mūsā. Nomination du Massūfa commandant d'une troupe et cérémoniel. Mention du tombeau du poète al-Ṭuwayǧin et de Sirāǧ al-Dīn b. al-Kuwayk commerçant d'Alexandrie.
Anecdote de Sirāǧ al-Dīn 5.4.1 Anecdote de la Sirāǧ al-Dīn de ce commerçant et Mansa Musa au Caire, de son emprunt, du voyage de l'Alexandrin pour son recouvrement, de sa mort le jour de son arrivée, et du voyage retour de son fils avec l'argent.
Voyage du voyage 5.5 Voyage du voyage de villages en villages à partir de Tombouctou, arrivée dans un bourg sans nom dirigé par Farbā Sulaymān.
Rencontre avec Farbā Sulaymān 5.6 Rencontre avec Farbā Sulaymān que le gouverneur arabophone lui fait, hospitalité, cadeau, déférence. Lit le *Kitāb al-mudhiš* chez lui, voit son *mašwar*.
Arrivée à Gao 5.7 Arrivée à Gao. Description sommaire, denrées abondantes, concombre unique, monnaie au moyen de cauris. Séjour d'un mois : liste des personnages qui lui ont fait l'hospitalité. Départ pour

Takaddā et sortie du sultanat du Mali.

Bibliographie

Instruments de travail, dictionnaires

ALPE (Y.) *et al*., *Lexique de sociologie*, Paris, Dalloz, 2010.

DOZY (R.), *Dictionnaire détaillé des noms de vêtements chez les Arabes*, Amsterdam, Jean Müller, 1845.

—, *Supplément aux dictionnaires arabes*, Leyde, Brill, 1881, 2 tomes.

Encyclopédie de l'Islam, 1e, 2e & 3e édition, Brill, en ligne.

IMPERATO (P. J.), IMPERATO (G. H.), *Historical Dictionary of Mali*, 4e éd., Lanham, The Scarecrox Press Inc., 2008.

KAZIMIRSKI (A. de biberstein), *Dictionnaire arabe-français. Contenant toutes les racines de la langue arabe, leurs dérivés, tant dans l'idiome vulgaire que l'idiome littéral ainsi que les dialectes d'Alger et de Maroc*, Beyrouth, Albouraq, 2004 [fac-similé de l'éd. Paris, 1860], 2 tomes.

LANE (E. W.), *Arabic-English Lexicon*, Londres, Williams & Norgate, 1863, 8 tomes.

Le Coran (éd. & trad. D. Masson), Paris, Gallimard, 1967, 2 tomes.

POUILLON (F.) (dir.), *Dictionnaire des orientalistes de langue française*, Paris, Karthala, 2008.

Archives

Archives Nationales de Bamako (Mali), fonds du Bureau politique national (BPN) :

7e carton, dossier 14, « Rassemblement démocratique africain de Guinée. Congrès 1957-1962 »

8e carton, dossier 21, « Congrès des étudiants 1961-1964 ».

135e carton, dossier 530, « Mamby Sidibé »

Fédération du Mali 36, « Décret sur un inventaire de lieu pour patrimoine », « Hymne de la Fédération du Mali », « Premier anniversaire de la Fédération du Mali 9/1/60 », « A propos de l'empire du Mali et de la Fédération du Mali ».

Inventaire III AG, dossier 1481, « Programme d'histoire et géographie 1953 »

Inventaire III 1D, dossier 2267, « Réunion d'experts sur l'utilisation des sources écrites pour l'histoire de l'Afrique. Rapport Final (1967) »

Inventaire III 1G, dossier 1285, « Etat d'avancement du programme de géographie en 9e année au 3 juin 1963 »

Inventaire III 1G, dossier 1323, « La réforme de l'enseignement (1962) »

Inventaire III 1G, dossier 2285, « Programme scolaire »

Inventaire numérique III, dossier 2G-638, « Premier Congrès international des africanistes (décembre 1962). Recommandations »

Périodiques : Quotidien national malien *L'Essor*, numéros de 1960 à 1965.

Manuscrits

Istanbul, Topkapi Sarayi Müzesi :

Ahmed III Kitapliği 2797/1 : al-ʿUmarī, *Masālik al-abṣār fī mamālik al-amṣār*, t. 1.

Londres, British Library :

Orient 3625 : Ibn Abī Ǧudda (Ibn al-Qalqašandī), *Qalā'id al-ǧuman fī musṭalaḥ mukātabāt ahl al-zaman.*

Paris, Bibliothèque Nationale de France :
arabe 1719 : Ibn Ḥabīb al-Ḥalabī, *Durrat al-aslāk fī dawlat al-Atrāk.*
arabe 4525 : Mufaḍḍal Ibn Abī al-Faḍā'il, *Nahǧ al-sadīd.*
arabe 5867 : al-ʿUmarī, *Masālik al-abṣār fī mamālik al-amṣār*, t. 4.
arabe 6097 : *Taḏkirat al-nisyān fī aḫbār mulūk al-Sūdān.*
Alger, Bibliothèque Nationale d'Algérie :
BNA 3701 (2) : al-Tuwātī, ʿAbd al-Raḥmān, al-Tuwātī, ʿAbd al-ʿazīz, *Ġuniyya al-mutaṣadd al-sā'il fī ǧamaʿ ma nazala bi-Tūwāt min al-qaḍāyā wa-al-masā'il.*

Sources imprimées

al-Bakrī, *Kitāb al-Masālik wa-al-mamālik* (éd. A. P. Van Leeuwen, A. Ferre), Cartage, al-Dār al-ʿArabiyya li-l-Kitāb, 1992, tome 2.

al-Bartilī, *Fatḥ al-šukūr fī maʿrifa ʾaʿyān ʿulamā' al-Takrūr* (éd. M. Hajji, M. al-Kattani) Beyrouth, Dār al-ġarb al-islāmī, 1981.

BELLO (M.), *Infāq al-maysūr fī tārīḫ bilād al-Takrūr* (éd. C. E. J. Whitting), Londres, Luzac & Company LTD., 1951.

AL-ḎAHABĪ, *Duwal al-Islām* (éd. H. I. Marwa), Beyrouth, Dar Sadir, 1999, tome 2.

al-Darǧīnī, *Kitāb Ṭabaqāt al-mašāyiḫ* (éd. I. Ṭallāī), Constantine, Maṭbaʿa al-baʿṯ, 2010, tome 1.

al-Garnātī, *Tuḥfat al-albāb wa-nuḫbat al-aʿǧāb* [FERRAND (G.), « Le Tuhfat al-albab de Abu Hamid al-Andalusi al-Garnati édité d'après les mss. 2167, 2168, 2170 de la Bibliothèque Nationale et le ms. d'Alger », *Journal Asiatique*, juillet-septembre 1925, p. 42.]

al-Ǧazarī, *Tārīḫ ḫawādit al-zamān wa-anbā'i-hi wa-wafayāt al-akābir wa-l-aʿyān min abnā'i-hi* (éd. ʿU. al-Tadmurī), Beyrouth, al-Maktaba al-ʿaṣriyya, 1998, tome 2.

Ibn al-Aḫmar, *Aʿlām al-Maġrib wa al-Andalus* (éd. al-Rāya), Beyrouth, Fondation al-Risāla, 1987.

Ibn al-Azraq, *Badā'iʿ al-sulūk fī ṭabā'iʿ al-mulk* (éd. ʿA. al-Naššār), Le Caire, Dār al-Salām, 2008, tome 2.

Ibn al-Dawādārī, *Kanz al-durar wa-ǧāmiʿ al-ġurar* (éd. H. R. Roemer), Le Caire, 1960, tome 9.

Ibn Baṭṭūṭa, *Riḥlat Ibn Baṭṭūṭa al-musammāt tuḥfat al-nuẓẓār fī ġarā'ib al-amṣār wa-ʿaǧā'ib al-asfār* (éd. al-Tāzī), Rabat, Akādīmiyya al-mamlaka al-maġribiyya, 1997, 4 tomes.

—, *Tuḥfat al-nuẓẓār fī ġarā'ib al-amṣār wa-ʿaǧā'ib al-asfār* (éd. al-Bustānī), Beyrouth, al-Maṭbaʿa al-Kaṯūlīkiyya, 1928.

Ibn Ḥabīb, *Taʟkirat al-nabīhi fī ayyām al-Manṣūr wa-banīhi* (éd. M. Amīn), Le Caire, al-Hayat al-Misriyyat al-Ammat, 1976-1986, tome 2.

Ibn Ḥaǧar, *al-Durar al kāmina*, Beyrouth, Dār iḥyā' al-turāṯ al-ʿarabī, 4 tomes.

Ibn Ḫaldūn, *Kitāb al-ʿIbar* (éd. ʿA. b. Saʿd), Beyrouth, Dar al-Kotob al-Ilmiyah, 1971, tomes 5 à 7.

Ibn al-Ḫaṭīb, *Iḫāta fī aḫbār Ġarnāṭa* (éd. al-Darrāǧī), Alger, Dār al-amal li-l-dirāsāt wa-al-našar, 2009, 5 tomes.

Ibn Kaṯīr, *al-Bidāya wa-al-nihāya* (éd. al-Turkī), Gizeh, Ḥaǧar, 1998, tome 18.

Ibn Iyās, *Badā'iʿ al-zuhūr fī waqā'iʿ al-duhūr* (éd. M. Mustafa), Le Caire, al-Hī'a al-Miṣriyya al-ʿĀma li-l-Kitāb, 1984, tome 1.

Ibn al-Muḫtār, *Tārīḫ al-fattāš*, [*in* KÂTI (M.), *Tarikh el-fettach* (éd. M. Delafosse, O. Houdas), Paris, Adrien Maisonneuve, 1964 [1e éd. 1913], texte arabe.

al-Mutanabbī, *Le Livre des Sabres, choix de poèmes* (éd. & trad. P. Mégarbané, H. H. Vuong), édition bilingue, Arles, Sindbad, Actes Sud, 2012.

Ibn Taġrībirdī, *al-Manhal al-ṣāfī* (éd. M. Amin), Le Caire, al-Haī'a al-miṣriyya al-ʿāmma li-l-kitāb, 1984, 13 tomes.

—, *Nuǧūm al-zāhira* (éd. M. H. Šams al-Dīn), Beyrouth, Dar al-Kotob al-Ilmiyah, 1992, tome 9.

Ibn al-Ṭāhir, *Tārīḫ al-fattāš* [*in* KÂTI (M.), *Tarikh el-fettach*, (éd. O. Houdas, M. Delafosse), Paris, Ernest Leroux, 1913 (ms. C)].

Ibn al-Wardī, *Taʾrīḫ Ibn al-Wardī*, Le Caire, 1868, tome 2.
al-Idrīsī, *Kitāb Nuzhat al-muštāq fī iḫtirāq al-āfāq* (éd. Maktaba al-ṯaqāfiyya wa-l-dīniyya), Le Caire, 2002, t. 1.
al-Maqqarī, *Nafḥ al-ṭīb min ġusn al-Andalus al-raṭīb* (éd. I. Abbas), Beyrouth, Dar Sadir, 1968, t. 2.
al-Maqrīzī, *al-Ḏahab al-masbūk fī ḏikr man ḥaǧǧa min al-ḫulafāʾ wa-al-mulūk* (éd. J. al-D. al-Ṯiyyāl), Maktaba al-taqāfa al-dīniyya, 2000.
—, *Durar al-ʿuqūd al-farīda* (éd. M. al-Jalili), Beyrouth, Dār al-Ġarb al-Islāmī, 2002, 4 tomes.
—, *al-Tārīḫ al-Muqaffā al-kabīr* (éd. M. al-Yaʿlāwī), Beyrouth, Dār al-Ġarb al-Islāmī, 1991, 8 tomes.
—, *al-Sulūk li-maʿifat duwal al-mulūk* (éd. M. ʿAbd al-Qādir ʿAṭā), Beyrouth, Dar al-Kotob al-Ilmiyah, 1997, 8 tomes.
al-Nuwayrī, *Nihāyat al-arab fī funūn al-adab* (éd. I. Šams al-Dīn), Beyrouth, Dār al-kutūb al-ʿilmiyya, 2004, 14 tomes.
al-Qalqašandī, *Ṣubḥ al-aʿšāʾ* (éd. Dar al-Kutub al-Hadiwiyya), Le Caire, 1915, 14 tomes.
al-Saʿdī, *Tārīḫ al-Sūdān* (éd. O. Houdas, E. Benoist), Paris, Adrien Maisonneuve, 1981 [1e éd. 1898].
al-Ṣafadī, *Aʿyān al-ʿaṣr wa-aʿwām al-naṣr* (éd. A. Abū Zayd *et al.*), Damas, Dār al-fikr, 1998, 6 tomes.
—, *al-Wāfī bi-l-wafayāt*, (éd. A. al-Arnawut, T. Mustafa), Beyrouth, Dar l-iḥyāʾ al-turāṯ al-ʿarabī, 2000, 29 tomes.
al-ʿUmarī, *Masālik al-abṣār fī mamālik al-amṣār* (éd. K. al-Jubūrī, al-Najm), Beyrouth, Dar al-kotob al-Ilmiyah, 2010, 27 tomes 1 et 4.
—, *Masālik al-abṣār fī mamālik al-amṣār* (éd. M. al-Najm), Beyrouth, Dar al-kotob al-Ilmiyah, 2010, tome 27.
—, *Masālik al-abṣār fī mamālik al-amṣār* (éd. A. al-Sarīḥī), Abu Dhabi, Cultural Foundation Publications, 2003, tome 1.
al-Yaʿqūbī, *Tārīḫ* (éd. Houtsma), Leyde, 1883, tome 1.
al-Zabīdī, *Tāǧ al-ʿarūs* (éd. ʿAbd al-Bāqī), Koweït city, Ministère de l'information, Imprimerie du gouvernement du Koweït, 2001, 40 tomes.

Sources traduites

Afrique de l'Ouest

al-Bartilī, *Fatḥ al-Šakūr fī maʿrifat aʿyān ʿulamāʾ al-Takrūr*, dans El Hamel (C.), *La Vie intellectuelle islamique dans le Sahel Ouest-Africain (XVIe-XIXe siècles). Une étude sociale de l'enseignement islamique en Mauritanie et au Nord du Mali (XVIe-XIXe siècles) et traduction annotée de* Fath ash-shakūr *d'al-Bartilī al-Walātī (mort en 1805)*, Paris, L'Harmattan, 2002, p. 143-420.
al-Saʿdī, *Tārīḫ al-Sūdān* (trad. O. Houdas, E. Benoist), Paris, Adrien Maisonneuve, 1981 [1e éd. 1900].
HUNWICK (J.), *Timbuktu and the Songhay Empire. Al-Saʿdi's Taʾrīkh al-Sūdān down to 1613, and Other Contemporary Documents*, Leiden, Brill, 2003.
KÂTI (M.), *Tarikh el-fettach ou chronique du chercheur* (trad. O. Houdas, M. Delafosse), Paris, Ernest Leroux, 1913 [Ibn al-Muḫtār, *Tārīḫ Ibn al-Muḫtār*, ms A et B, Ibn al-Ṭāhir, *Tārīḫ al-Fattāš*, ms C]
Tedzkiret en-nisiān fi akhbar molouk es-Soudān (trad. O. Houdas), Paris, Ernest Leroux, 1901.

Auteurs arabes

Ibn Abī al-Faḍāʾil :

BLOCHET (É.), *Moufazzal ibn Abi l-Fazaïl, Histoire des Sultans Mamlouks. Texte arabe publié et traduit en français*, Turnhout, Editions Brepols, 1983 (réédition de *Patrologia Orientalis*, XIV, 1920).

Ibn Baṭṭūṭa :

GIBB (H. A. R.), *Ibn Battuta travels in Asia and Africa, 1325-1354*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1929.

—, *The travels of Ibn Battûta, A.D. 1325-1354*, Cambridge, University Press (pour Hakluyt Society), 1958-1994, vol. 1 (1958), vol. 2 (1962), vol. 3 (1971), vol. 4 (1994).

Ibn Battûta, *Voyages, III. Extrême-Orient, Espagne & Soudan* (présentation et note S. Yerasimos), Paris, La Découverte, 1994 (1e éd. 1982) [réimp. de la 1re éd. de C. Defrémery, B. R. Sanguinetti, 1858].

Ibn Ḫaldūn :

Ibn Khaldûn, *Discours sur l'Histoire universelle* (éd. & trad. V. Monteil), Beyrouth, Sindbad, 1967-1968.

de SLANE (W. MacGuckin, baron), *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes d'Afrique septentrionale d'Ibn Khaldun*, Alger, Imprimerie du gouvernement, 1852.

al-Maqrīzī :

al-Maqrizi, *Caliphate and Kingship in a Fifteenth-Century Literary History of Muslim Leadership and Pilgrimage*, al-Dahab al-masbuk fi dikr man hagga min al-hulafa wa-l-muluk, Critical Editions, Annontated Translation, and Study by Jo Van Steenbergen, Bibliotheca Maqriziana, vol. 4, Leiden, Brill, 2016.

al-ʿUmarī :

GAUDEFROY-DEMOMBYNES (M.), *Ibn Faḍl Allah al-'Omarî, Masâlik el Absâr fi Mamâlik el Amsâr. l'Afrique moins l'Egypte*, Paris, Geuthner, 1927, 2 tomes.

QUATREMÈRE (E.), « Notice de l'ouvrage qui a pour titre : *Mesalek alabsar fi memalek alamsar*, voyage des yeux dans les royaumes des différentes contrées. Manuscrit arabe de la Bibliothèque du Roi, no 583 », *Notices et extraits des manuscrits de la bibliothèque du roi*, Institut royal de France, Paris, Imprimerie royale, 1838, p. 151-381.

Collections de sources

CHARLES-DOMINIQUE (P.) (trad.), *Voyageurs arabes. Ibn Fadlân, Ibn Jubayr, Ibn Battûta et un auteur anonyme*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1995

CUOQ (J.), *Recueil des sources arabes concernant l'Afrique occidentale du VIIIe au XVIe siècle*, Paris, Centre national de la recherche scientifique, 1985 [1re éd. 1975].

LEVTZION (N.), HOPKINS (J. F. P.), *Corpus of Earl Arabic Sources for West African History*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000 [1e éd. 1981].

Sources en langues européennes

CRONE (G. R.), *The Voyage of Cadamosto and other documents on Western Africa in the second half of the fifteenth century*, Londres, the Hakluyt Society, 1937.

Diogo Gomes, *De la première découverte de la Guinée, récit par Diogo Gomes (fin XVe siècle)* (éd. Th. Monod, R. Mauny, G. Duvel), Bissau, CEGP, 1959.

Duarte Pacheco Pereira, *Esmeraldo de situ orbis*, *Côte occidentale d'Afrique du Sud marocain au Gabon* (éd. & trad. R. Mauny, J. Brun), Lisbonne, Bissau, 1956.

JEAN-LÉON l'Africain, *Description de l'Afrique* (éd. A. Epaulard, Th. Monod, H. Lhote, R. Mauny, trad. A. Epaulard) Paris, Adrien Maisonneuve, 1956, 2 tomes.

RABELAIS (F.), *Pantagruel* (édition critique sur le texte de l'édition publiée à Lyon en 1542 par François Juste), Paris, Honoré Champion éditeur, 1997, p. 195.

SANTAREM (Vicomte de), *Notice sur André Alvarez d'Almada et sa description de la Guinée*, Paris, 1842.

ZURARA (G. E. DE), *Chronique de Guinée* (éd. & trad. L. Bourdon, R. Richard, E. Serra Rafols, Th. Monod, R. Ricard, R. Mauny) Dakar, n° 60 des mémoires de l'IFAM, 1960.

Études (Afrique)

ADEKUNLE (J. O.), « Borgu and Economic Transformation 1700-1900 : The Wangara Factor », *African Economic History*, n° 22, 1994, p. 1-18.

AMSELLE (J.-L.), DIAGNE (S. B.), *En quête d'Afrique(s). Universalisme et pensée décoloniale*, Paris, Albin Michel, 2018.

AMSELLE (J.-L.), SIBEUD (E.) (dir.), *Maurice Delafosse. Entre orientalisme et ethnographie : l'itinéraire d'un africaniste, 1970-1926*, Paris, Maisonneuve & Larose, 1999.

AMSELLE (J.-L.), « L'Afrique a-t-elle "inventé" les droits de l'homme ? », *Syllabus Review*, vol. 2, n° 3, 2011, p. 446-463.

ARADEON (S. B.), « Al-Sahili : the historian's myth of architectural technology transfer from North Africa », *Journal des africanistes*, t. 59, 1989, p. 99-131.

AUSTEN (R. A.) (dir.), *In Search of Sunjata. The Mande Orale Epic as History, Literature, and Performance*, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press, 1999.

AUSTEN (R. A), JANSEN (J.), « History, Oral Transmission and Structure in Ibn Khaldun's Chronology of Mali Rulers », *History in Africa*, n° 23, 1996, p. 17-28.

BA (A.), *Le Takrur, des origines à la conquête par le Mali (VIe-XIIIe siècles)*, Dakar, IFAN-UCAD, 2002.

BABACAR (O. A.) *et al.*, *Tegdaoust III. Recherches sur Aoudaghost, campagnes 1960-1965 enquêtes générales*, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1983.

BALANDIER (G.), « Le concept d'empire dans l'histoire de l'Afrique noire », dans DUVERGER (M.) (dir.), *Le Concept d'empire*, Paris, PUF, 1980, p. 443-459.

BARTH (H.), *Voyages et découvertes dans l'Afrique septentrionale et centrale pendant les années 1949 à 1855* (trad. P. Ithier), Paris, A. Bohné, 1861, tome 1.

BASSET (R.), *Mélanges d'histoire et de littérature orientale. Essai sur l'histoire et la langue de Tonbouktou et des royaumes Songhaï et Melli*, Louvain, Lefever, 1888, tome 2.

BAZIN (J.), « La production d'un récit historique », *Cahiers d'études africaines*, vol. 19, n° 73, 1979, p. 435-483.

BECKINGHAM (C.), « The Pilgrimage and Death of Sakura, King of Mali », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, n° 15, 1953, p. 29-30.

BERMAN (N.), « Questions of Context : Ibn Battuta and E. W. Bovill on Africa », *Research in African Literatures*, vol. 34, n° 2, 2003, p. 199-205.

BERTHIER (S.), *Recherches archéologiques sur la capitale de l'empire de Ghana. Étude d'un secteur, d'habitat à Koumbi Saleh, Mauritanie : Campagnes II-III-IV-V (1975–1976)-(1980–1981)*, Cambridge, British Archaeological Reports 680, Cambridge Monographs in African Archaeology, 1997.

BINGER (L.-G.), *Essai sur la langue bambara*, Paris, Maisonneuve frères et Ch. Leclerc, 1886.

—, *Du Niger au golfe de Guinée*, Paris, Hachette, 1892, 2 tomes.

BILÉ (S.), *Quand les noirs avaient des esclaves blancs*, Saint-Malo, Pascal Galodé éditeurs, 2008.

BOILLEY (P.), CHRÉTIEN (J.-P.), *Histoire de l'Afrique ancienne VIIIe-XVIe siècle*, Paris, La documentation française, dossier n° 8075, mai-juin 2010.

BONNEL DE MÉZIÈRE, « Recherche sur l'emplacement de Tekrour », *Mémoires présenté par divers savants à l'Académie des inscriptions et belles-lettres de l'Institut de France*, Académie des inscriptions et belles-lettres t. XIII, 1923, p. 227-274.

BOUBRIK (R.), JOUMANI (A.) (dir.), *Le Sahara. Lieux d'histoire et espaces d'échange, Rabat*, Centre des études sahariennes, 2019.

BOULÈGUE (J.), *Le Grand Jolof*, Paris, Karthala, 1987.

—, « Temps et structures chez un historien tombouctien du XVIIe siècle », *Afrique & Histoire*, n° 2, 2004, p. 98-108.
—, « Oralité et écriture dans les chroniques dynastiques d'Afrique de l'Ouest », *Afriques*, n° 1, 2010 (en ligne).
BOWILL (E. W.), *Caravans of the old Sahara*, Oxford, Oxford University Press, 1923.
BRIGAGLIA (A.), NOBILI (M.) (dir.), *The Arts and Crafts of Literacy. Islamic Manuscript Cultures in Sub-Saharan Africa*, Berlin-Boston, De Gruyter, 2017.
BRIZUELA-GARCIA (E.), « The history of africanization and africanization of history », *History in Africa*, n° 38, 2006, p. 35-46.
BROOKS (G.), « African States and Societies in History », dans *Landlords and Strangers. Ecology, Society and Trade in Western Africa, 1000-1630*, Boulder San-Francisco Oxford, Westview Press, 1993.
CARTLEDGE (P.), « Martin Bernal et la fureur Black Athena », dans FAUVELLE-AYMAR (F.-X.), CHRÉTIEN (J.-P), PERROT (C.-H.) (dir.), *Afrocentrismes. L'histoire des Africains entre Égypte et Amérique*, Paris, Karthala, 2000, p. 47-64.
CASAJUS (D.), « À propos d'une géométrie vernaculaire : pratiques d'orientation en pays touareg », *Afriques*, n° 2, 2010 (en ligne).
CISSÉ (M.) *et al.*, « Fouilles archéologiques de sauvetage sur le site de Dangassa Tomo : Campagne 2012-13 », dans TAKEZAWA (S.), CISSÉ (M.) (dir.), *Études Maliennes, numéro spécial. Sur les traces des Grands Empires : Recherches archéologiques au Mali*, n° 82, 2016, p. 210.
CISSÉ (M.), TAKEZAWA (S.), KONÉ (D.), « Prospection et reconnaissance archéologique dans le Manden », dans TAKEZAWA (S.), CISSÉ (M.) (dir.), *Étude Maliennes, numéro spécial. Sur les traces des Grands Empires : Recherches archéologiques au Mali*, n° 82, 2016, p. 175.
CISSÉ (Y. T), Kamissoko (W.), *La Grande Geste du Mali des origines à la fondation de l'Empire*, Paris, Karthala-Arsan, 1988.
—, *Soundjata la gloire du Mali. La grande geste du Mali*, Paris, Karthala-Arsan, 1991, tome 2.
CISSÉ (Y. T.), SAGOT-DUVAUROUX (J.-L.), *La Charte du Mandé et autres traditions du Mali*, Paris, Albin Michel, 2003.
CHAUDRON (É.) (dir.), *Histoire-Géographie 5e programme 2010*, Paris, Belin, 2010, « Chapitre 6, l'empire du Mali XIIIe-XIVe siècle », p. 94-95.
CHAVANE (B.), *Villages de l'ancien Tekrour. Recherches archéologiques dans la moyenne vallée du fleuve Sénégal*, Paris, Karthala, 2000 [1e éd. 1985].
CHOUIN (G.), « Prelude to the Atlantic Trade : New Perspectives on Southern Ghana's pre-Atlantic History (800-1500) », *The Journal of African History*, vol. 51, 2010, p. 123-45.
COLLET (H.), « L'introuvable capitale du Mali. La question de la capitale dans l'historiographie du royaume médiéval du Mali », *Afriques*, n° 4, 2013 (en ligne).
—, « Deviser les merveilles du monde. Le voyage au Soudan dans la Tuhfat al-nuzzar d'Ibn Battuta et Ibn Guzayy », *Annales Islamologiques*, n° 51, 2017, p. 85-110.
—, « Échos d'Arabie. Le Pèlerinage à La Mecque de Mansa Musa (724-725/1324-1325) d'après des Nouvelles Sources », *History in Africa*, vol. 46, 2019, p. 105-135.
—, « Royal Pilgrims from Takrūr According to ʿAbd al-Qādir al-Jazīrī (12th-16th Century) », *Islamic Africa*, vol. 10, 2019, p. 181-203.
—, « 1324. Le sultan du Mali Musa visite les Pyramides », dans BERTRAND (R.) (dir.), *L'Exploration du monde. Une nouvelle histoire des grandes découvertes*, Paris, Le Seuil, 2019, p. 101-106
—, « Présences passées du Māli, Les Māli anciens comme horizon historique en Afrique de l'Ouest (XVIIe-XIXe siècle) », dans Gutron (C.), Fauvelle (F.-X.) (dir.), *Passés antérieurs : à travers les strates de l'histoire en Afrique*, Paris, Pétra, à paraître.
—, « Landmark Empire : Searching for Medieval Empires and Imperial Tradition in

Historiographies of West Africa », *The Journal of African History*, vol. 61, 2020, p. 341-357.

CONRAD (D.), « A Town Called Dakajalan : The Sunjata Tradition and the Question of Ancient Mali's Capital », *The Journal of African History*, vol. 35, 1994, p. 355-377.

—, « Islam in the Oral Traditions of Mali : Bilali and Surakata », *The Journal of African History*, vol. 26, 1985, p. 33-49.

—, *Empires of Medieval West Africa, Ghana, Mali, and Songhay*, New York, Facts On File, 2005.

COOLEY (W. D.), *The Negroland of the Arabs*, Londres, Frank Casse and Co, 1966 [1re éd. 1841].

COQUERY-VIDROVITCH (C.), *La Découverte de l'Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2003, [1re éd. 1965].

—, « De la périodisation en histoire africaine. Peut-on l'envisager ? À quoi sert- elle ? », *Afrique & Histoire*, no 2, 2004, p. 31-65.

—, « Introduction. Les empires africains, des origines au XXe siècle », *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique*, no 128, 2015 (en ligne).

DE CARVALHO (J. B), « Temps, groupe sociaux, et mentalité : un exemple portugais », *Annales. Économie, Société, Civilisations*, no 8, 1953, p. 475-481.

DE GRAEVE (M.-C.), « La prospection, la préservation et les fouilles archéologiques du site historique de Niani », *Rapport de l'Unesco*, Paris, 1983 (en ligne).

DEJUGNAT (F.), « Le nouvel Orient du monde ? Gibraltar dans la *Riḥla* d'Ibn Baṭṭūṭa », dans DES BOSCS (F.), DEJUGNAT (F.), HAUSHALTER (A.) (dir.), *Le Détroit de Gilbraltar (Antiquité – Moyen Âge). I. Représentations, perceptions, imaginaires*, Madrid, Casa de Valazquez, 2019, p. 247-261.

DELAFOSSE (M.), *Haut-Sénégal Niger (Soudan français)*, Paris, Larousse, 1912, 3 tomes.

—, « Note sur les Manuscrits arabes acquis en 1911 et 1913 par M. Bonnel de Mézières dans la région de Tombouctou-Oualata (Haut-Sénégal et Niger) », *Annuaire et Mémoires du Comité Scientifique et Historique de l'AOF*, 1916, p. 120-121.

—, *L'Âme nègre*, Paris, Payot, 1922.

—, « Le Ghana et le Mali et l'emplacement de leurs capitales », *Bulletin du Comité d'études historiques et scientifiques et l'AOF*, no 7, 1924, p. 479-542.

DELAFOSSE (M.), GADEN (H.), *Chroniques du Foûta sénégalais de Siré-Abbâs-Soh*, Paris, Ernest Leroux, 1913.

DE LA RONCIÈRE (C.), *La Découverte de l'Afrique au Moyen Âge. Cartographe et explorateur*, t. I (1924) : *L'Intérieur du continent*, t. II (1925) : *Le Périple du continent*, t. III (1927) : *Un explorateur français au Niger*, Le Caire, IFAO.

DERAT (M.-L.), *Le Domaine des rois éthiopiens (1270-1527). Espace, pouvoir et monachisme*, Paris, Publication de la Sorbonne, 2003.

DESCHAMPS (H.), *L'Afrique noire précoloniale*, Paris, PUF, 1976 [1e éd. 1962].

DEVISSE (J.), « Route de commerce et échange en Afrique occidentale en relation avec la Méditerranée. Un essai sur le commerce africain médiéval du XIe au XVIe siècle », *Revue d'histoire économique et sociale*, no 1 & 3, 1972, p. 42-73, 352-397.

—, « Recherches sur l'Afrique au Moyen Âge », *Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public*, 20e congrès, Paris, 1989, p. 381-394.

— (dir.), *Vallées du Niger. Catalogue de l'exposition du musée national des arts d'Afrique et d'Océanie (12 octobre 1993-10 janvier 1994)*, Paris, Réunion des musées nationaux, 1993.

—, « Le continent africain », dans FAVIER (J.), (dir.), *XIVe-XVe siècles. Crises et genèses*, Paris, PUF, 1996, p. 859-925.

DEWRIÈRE (R.), *L'esclave, le savant et le sultan. Représentations du monde et diplomatie au sultanat du Borno (XVIe-XVIIe siècles)*, Thèse de doctorat, Paris 1 Panthéon-Sorbonne, 2015

—, *Du lac Tchad à la Mecque. Le sultanat du Borno et son monde (XVIe-XVIIe siècles)*, Paris, Publications de la Sorbonne, à paraître.
DIAWARA (M.), MORAES FARIAS (P. F. de), SPITTLER (G.) (dir.), *Heinrich Barth et l'Afrique*, Köln, Rüdiger Köppe Publishers, 2006.
DIOP (C. A.), *Nations nègres et culture. De l'antiquité nègre égyptienne aux problèmes culturels de l'Afrique Noire d'aujourd'hui*, Paris, Présence africaine, 1954.
—, *L'Afrique précoloniale*, Paris, Présence africaine, 1987 [1e éd. 1960].
EL HAMEL (C.), *La Vie intellectuelle islamique dans le Sahel Ouest-Africain (XVIe-XIXe siècles). Une étude sociale de l'enseignement islamique en Mauritanie et au Nord du Mali (XVIe-XIXe siècles) et traduction annotée de* Fath ash-shakūr *d'al-Bartilī al-Walātī (mort en 1805)*, Paris, L'Harmattan, 2002.
—, « The transmission of islamic knowledge in moorish society from the rise of the Almoravids to the 19th century », *Journal of Religion in Africa*, vol. 29, no 1, 1999, p. 62-87
FAUVELLE (F.-X.), *L'Afrique de Cheikh Anta Diop*, Paris, Karthala, 1996.
—, « Bulletin critique », *Afrique & Histoire*, no 3, 2005, p. 250-258.
—, *La Mémoire aux enchères. L'idéologie afrocentriste à l'assaut de l'histoire*, Verdier, Lagrasse, 2009.
—, « Niani redux. En finir avec l'identification du site de Niani (Guinée-Conakry) à la capitale du royaume du Mali », dans FAUVELLE-AYMAR (F.-X.) (dir.), *Palethnologie de l'Afrique*, *P@lethnologie*, no 4, 2012, p. 237-254.
—, « La correspondance entre Raymond Mauny et Wladislaw Filipowiak au sujet de la fouille de Niani (Guinée), capitale supposée de l'empire médiéval du Mali », dans FAUVELLE-AYMAR (F.-X.), HIRSCH (B.) (dir.), *Les Ruses de l'historien. Essais d'Afrique et d'ailleurs en hommage à Jean Boulègue*, Paris, Karthala, 2013, p. 331-355.
—, *Le Rhinocéros d'or*, Paris, Alama éditeur, 2013.
—, « Le Mâli et la mer (XIVe siècle). Autour du récit du sultan Mûsâ sur l'expédition maritime de son prédécesseur Muhammad », dans BUCHET (C.) (dir.), *The Sea in History/La Mer dans l'histoire*, vol. II, (BALARD, M., dir.), *The Medieval world/Le Moyen Âge*, Rochester, Boydell Press, 2017, p. 667-677.
—, « Ghâna, Mâli, Songhay, royaumes courtiers du Sahel occidental (VIIIe-XVIe siècle) », dans FAUVELLE (F.-X.) (dir.), *L'Afrique ancienne. De l'Acacus au Zimbabwe, 20 000 avant notre ère-XVIIe siècle*, Paris, Belin, 2018, p. 170-201.
—, *Leçons d'histoire de l'Afrique*, Paris, Collège de France, 2020.
FAUVELLE-AYMAR (F.-X.), CHRÉTIEN (J.-P.), PERROT (C.-H.) (dir.), *Afrocentrismes. L'histoire des Africains entre Égypte et Amérique*, Paris, Karthala, 2000.
FAUVELLE-AYMAR (F.-X.), HIRSCH (B.), « Voyage aux frontières du monde. Topologie, narration et jeux de miroir dans la *Rihla* de Ibn Battûta. », *Afrique & Histoire*, no 1, 2003, p. 75-122.
—, « Le "pays des Noirs" selon Léon l'Africain », dans POUILLON (F.) (dir.), *Léon l'Africain*, Paris, Karthala, 2009, p. 83-102.
—, « Le Mali, pays du métal jaune », *L'Histoire*, no 367, 2011, p. 51-55.
FAUVELLE (F.-X.), SURUN (I.), *Atlas historique de l'Afrique*, Paris, Autrement, 2019.
FILIPOWIAK (W.), « Contribution aux recherches sur la capitale du royaume du Mali à l'époque du Haut Moyen Âge (Afrique occidentale) », *Archaeologia Polona*, t. X, 1965, p. 217-232.
—, « L'expédition archéologique Polono-Guinéenne à Niani (Guinée) », *Africana Bulletin*, no 4, 1966, p. 116-127.
—, *Études archéologiques sur la capitale médiévale du Mali*, Varsovie, Muzeum Narodowe, 1979.
—, « Le complexe du palais royal du Mali », dans *Le Sol, la parole et l'écrit. Mélanges offerts à Raymond Mauny*, t. 1, Paris, L'Harmattan, 1981, p. 71-87.
GAILLARD (M.), « Niani ancienne capitale de l'Empire mandingue », *Bulletin du comité d'études*

historiques et scientifiques de l'AOF, nº 8, 1923, p. 620-636.
GALLAIS (J.), « Signification du groupe ethnique au Mali », *L'Homme*, t. 2, nº 2, 1962, p. 106-129.
GALLAY (A.), *De mil, d'or et d'esclaves*, Lausanne, Presses polytechniques et universitaires romandes, 2011.
GANTES (G.), « De l'histoire coloniale à l'étude des aires culturelles : la disparition d'une spécialité du champ universitaire français », *Outre-mers*, vol. 90, nº 338, 2003, p. 7-20.
GIDE (A.), « Avant-propos », *Présence africaine*, nº 1, 1947.
GOMEZ (M. A.), *African Dominion. A New History of Empire in Early and Medieval West Africa*, Princeton, Princeton University Press, 2018.
GOODY (J.), *The Interface Between the Written and the Oral*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.
—, *Entre l'oralité et l'écriture*, Paris, PUF, 1994.
Görög (V.), *Littérature orale d'Afrique noire, bibliographie analytique*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1981.
GOSSELAIN (O.), SMOLDERN (L.), *Mission dans le Dendi et le Borgou (Bénin et Niger) Rapport d'activité mars 2013*, Projet ERC « Crossroad of Empires », Université Libre de Bruxelles (en ligne).
GREEN (K. L.), « "Mande Kaba", the Capital of Mali : A Recent Invention ? », *History in Africa*, vol. 18, 1991, p. 127-135.
GREEN (T.), *The Rise of the Trans-Atlantic Slave Trade in Western Africa, 1300-1589*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.
GREEN (T.), ROSSI (B.) dir.), *Landscapes, Sources and Intellectual Projects of the West African Past. Essays in Honour of Paulo Fernando de Moraes Farias*, Leiden, Brill, 2018.
GSELL (S.), « La découverte de l'Afrique au Moyen Âge », *Journal des savants*, janvier 1926, p. 22-32.
HALL (B.), STEWART (C.), « The Historic "Core Curriculum" and the Book Market in Islamic West Africa », dans KRÄTLI (G.), LYDON (G.) (dir.), *The Trans-Saharan Book Trade. Manuscript Culture, Arabic Literacy and Intellectual History in Muslim Africa*, Leiden, Brill, 2011, p. 109-174.
HALL (B.), *A History of Race in Muslim West Africa, 1600-1960*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011.
HAMÈS (C.), « Les manuscrits arabo-africains : des particularités ? », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, nº 99-100, 2002, p. 169-182,
HAOUR (A.), « Power and Permanence in Precolonial Africa : A Case Study from the Central Sahel », *World Archeology*, vol. 37, nº 4, 2005, p. 552-565.
—, *Rulers, Warriors, Traders and Clerics. The Central Sahel and the North Sea, AD 800-1500.* Oxford, Press/British Academy, 2007.
HAOUR (A.), MITCHELL (P.), HOBART (J.) (dir.), *Researching Africa's Past. New Perspectives from British Archaeologists*, Oxford, Oxford University School of Archaeology (Oxbow), 2003.
HERVÉ (H.), « Niani, ex-capitale de l'Empire Manding », *Bulletin d'information et de correspondance de l'IFAN*, nº 82, 1959, p. 51-55.
HERZBERGER-FOFANA (P.), *Écrivains africains et identités culturelles. Entretiens*, Tübingen, Stauffenburg verlag, 1989.
HIRIBARREN (V.), « A European and African Joint-Venture : Writing a Seamless History of Borno (1902-1960) », *History in Africa*, vol. 40, 2013, p. 77-98.
HIRSCH (B.) (dir.), « L'épigraphie africaine médiévale. Autour de l'ouvrage de Paulo Fernando de Moraes Farias, *Arabic Medieval Inscriptions from the Republic of Mali* », *Afrique & Histoire*, nº 4, 2005, p. 177-187.

—, « Éditorial. Pour une nouvelle histoire des mondes africains avant le XIXe siècle », *Afriques*, 2011 (en ligne).
—, « Transmettre l'histoire de l'Afrique », *Afriques*, 2015 (en ligne).
HIRSCH (B.), FAUVELLE-AYMAR (F.-X.), « Aksum après Aksum. Royauté, archéologie et herméneutique chrétienne de Ménélik II (r. 1865-1913) à Zära Yaqob (r. 1434-1468) », *Annales d'Ethiopie*, vol. 17, 2001, p. 59-109.
HIRSCH (B.), POTIN (Y.), « Le continent détourné. Frontières et mobilité des mondes africains », dans BOUCHERON (P.) (dir.), *Histoire du monde au XVe siècle*, Paris, Fayard, 2009, p. 93-114.
HOLDER (G.), « De la "cité-État" en Afrique noire. L'espace et le politique chez les Saman du pays dogon (Mali) », *Cahiers d'études africaines*, n° 166, 2002, p. 257-283.
—, « La cité comme statut politique », *Journal des africanistes*, t. 74-1/2, 2004 (en ligne).
—, « Djenné, "la ville aux 313 saints" », *Cahiers d'études africaines*, n° 208, 2012, p. 741-765.
HOPKINS (N. S.), « Mamby Sidibé (1891-1977) Malian anthropologist and militant », *Mande Studies*, vol. 15, 2013, p. 5-41.
HORATA (J. S.), « La perception du Mande et de l'Identité Mandingue dans les Textes Européens, 1453-1508 », *History in Africa*, vol. 23, 1996, p. 75-86.
HUNWICK (J. O.), « A Note on Two Arabic Manuscripts », *Research Bulletin*, Centre of Arabic Documentation, Ibadan, n° 1, 1964, p. 19.
—, « Notes on a late fifteenth-century document concerning 'al-Takrūr », dans ALLEN (C.), JOHNSON (R. W.) (dir.), *African Perspective*, Cambridge University Press, 1970, p. 7-35.
—, « The Midfourteenth Century Capital of Mali », *The Journal of African History*, vol. 14, n° 2, 1973, p. 195-208.
—, *Shari'a in Songhay. The Replies of Al-Maghili*, Oxford University Press, Oxford, 1985.
—, « An Andalusian in Mali, A contribution to the biography of Abū Isḥāq al-Sāḥilī c. 1290-1346 », *Paideuma*, vol. 36, 1990, p. 59-66.
—, « Studies in the Ta'rīkh al-fattāsh II : an alleged charter of privilege issued by Askiya al-Ḥājj Muḥammad to the descendants of Mori Hawgāro », *Sudanic Africa*, vol. 3, 1992, p. 133-148.
—, « Muḥammad Bello », *EI*^{2}, Leiden, Brill, vol. 7, 1993, p. 435-436.
—, « A supplement to *Infāq al-maysūr* : the biographical notes of ʿAbd al-Qādir b. al-Muṣṭafā », *Sudanic Africa*, vol. 7, 1996, p. 35-51.
—, « Back to West African Zanj again : a document of sale from Timbuktu », *Sudanic Africa*, vol. 7, 1996, p. 53-60.
—, « Studies in Ta'rīkh al-fattāsh III : Kaʿti origins », *Sudanic Africa*, vol. 12, 2001, p. 111-114.
—, *Timbuktu and the Songhay Empire*, Leiden, Brill, 2003.
—, *The Writtings of Western Sudanic Africa*, Arabic literature of Africa vol. 4, Leiden, Brill, 2003.
—, « Nehemia Levtzion, 1935-2003 », *Sudanic Africa*, vol. 14, 2003, p. 21-32.
—, « A region of the mind : Medieval Arab views of African geography and ethnography and their legacy », *Sudanic Africa*, vol. 16, 2005, p. 103-136.
HUNWICK (J. O.), MEILLASSOUX (C.), TRIAUD (J.-L.), « La géographie du Soudan d'après al-Bakri. Trois lectures », *Revue française d'histoire d'outre-mer*, n° 242-243, 1979, p. 111-138.
HUNWICK (J. O), O'FAHEY (R. S.), LANGE (D.), « Two gloses concerning Bilād al-Sūdān on a manuscript of al-Nuwayrī's Nihāyat al-arab », *Fontes Historiae Africanae Bulletin of Information*, n° 5, 1979, p. 16-24.
IBRAHEEM (S.), *The Islamic State and the Challenge of History. Ideals, Policies and Operation of the Sokoto Caliphate*, Londres, Mansell Publishing Limited, 1987.
INSOLL (T.), « The External Creation of the Western Sahel's Past : The Use and Abuse of the

Arabic Sources », *Archeological Review from Cambridge*, vol. 13/1, 1994, p. 39-49.
ISMA'IL (O. S. A.), « Some reflections on the literature of the jihad and the caliphate », dans USMAN (Y. B.) (dir.), *Studies in the History of the Sokoto Caliphate. The Sokoto seminar papers*, Lagos, The Department of History Ahmadu Bello University, 1979, p. 173.
JANSEN (J.), « The Younger Brother and the Stranger : In Search of the Status Discourse for Mande », *Cahiers d'études Africaines*, n° 36, 1996, p. 659-688.
—, « The Representation of Status in Mande : Did the Mali Empire still Exist in the Nineteenth Century ? », *History in Africa*, vol. 23, 1996, p. 87-109.
—, « Polities and Political Discourse : Was Mande Already a Segmentary Society in the Middle Ages ? », *History in Africa*, vol. 23, 1996, p. 121-128.
—, « Masking Sunjata : A Hermeneutical Critique », *History in Africa*, vol. 27, 2000, p. 131-141.
—, *Épopée, Histoire, Société – Le cas de Soundjata (Mali et Guinée)*, Paris, Karthala, 2001.
—, « The Sunjata Epic, The Ultimate Version », *Research in African Literatures*, vol. 31-1, 2001, p. 14-46.
—, « Muurling Nienke, Mamby Sidibé's Report on the 1961 Kamabolon Ceremony : An Historiographical Analysis », *Mande Studies*, vol. 15, 2013, p. 63-77.
—, « In Defense of Mali's Gold : The Political and Military Organization of the Norther Upper Niger, c. 1650-c. 1850 », *Journal of West African History*, vol. 1/1, 2015, p. 1-36.
—, « When Marrying a Muslim : The Social Code of Political Elites in the Western Sudan, c. 1600-c. 1850 », *The Journal of African History*, vol. 57, 2016, p. 25-45.
JEPPIE (S.), DIAGNE (S. B.) (eds.), *The Meanings of Timbuktu*, Cape Town, HSRC Press, 2008.
JEZEQUEL (J.-H.), « Maurice Delafosse et l'émergence d'une littérature africaine à vocation scientifique », dans AMSELLE (J.-L.), SIBEUD (E.) (dir.), *Maurice Delafosse. Entre orientalisme et ethnographie : l'itinéraire d'un africaniste, 1970-1926*, Paris, Maisonneuve & Larose, 1999, p. 90-104.
JEWSIEWICKI (B.), NEWBURY (D.) (dir.), *African Historiographies*, Sage publications, Beverly Hills, 1986.
JOHNSTON (H. A. S.), *The Fulani Empire of Sokoto*, Londres, Oxford University Press, 1967.
JOLLY (É.), « Espaces centrés et pouvoirs décentrés : l'exemple des fédérations villageoises dogon au XIXe siècle », *Afriques*, n° 2, 2010 (en ligne).
—, « L'épopée en contexte. Variantes et usages politiques de deux récits épiques (Mali/ Guinée) », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 65e année, n° 4, 2010, p. 885-912.
KAKE (B. I.), *Glossaire critique des expressions géographiques concernant le Pays des Noirs*, Paris, Présence africaine, 1965.
KANE (O. O.), *Beyond Timbuktu, An Intellectual History of Muslim West Africa*, Cambridge-Londres, Harvard University Press, 2016.
KESTELOOT (L.), *Anthologie négro-africaine, la littérature de 1918 à nos jours*, Vanves, Edicef, 1968.
—, *Histoire de la littérature négro-africaine*, Karthala, Paris, 2001.
KONARE (O. A.), « La notion de pouvoir dans l'Afrique traditionnelle et l'aire culturelle manden en particulier », dans UNESCO, *Le Concept de pouvoir en Afrique*, Paris, Presse de l'UNESCO, 1981, p. 130-170.
Konopka (M.), « Comptes rendus – Notes critiques », *Archaeologia Polona*, t. XXIV, 1985, p. 232-237.
KRÄTLI (G.), LYDON (G.) (dir.), *The Trans-Saharan Book Trade. Manuscript Culture, Arabic Literacy and Intellectual History in Muslim Africa*, Leiden, Brill, 2011.
LANE (P. J.) (dir.), *African Historical Archaeologies*, New York, Kluwer Academic/Plenum, 2004, p. 163-187.
LASSERRE (G.) « L'or du Soudan », *Cahiers d'outre-mer*, 1e année, n° 4, 1948, p. 368-374.

LAST (M.), *The Sokoto Caliphate*, Londres, Longmans Green and Co, 1967.
LAUNEY (R.), « Des infidèles d'un autre type », dans ROBINSON (D.), TRIAUD (J.-L.) (dir.), *Le Temps des marabouts. Itinéraires et stratégies islamiques en Afrique occidentale française v. 1880-1960*, Paris, Karthala, 1997, p. 415-430.
LAVIOLETTE (A.), FLEISHER (J.), « The archaeology of Sub-Saharan urbanism : cities and their countrysides », dans BROWER STALH (A.) (dir.), *African Archaeology. A Critical Introduction*, Oxford, Blackwell, 2004, p. 327-352.
LEBRUN (H.), *Voyages et découvertes dans l'Afrique centrale et l'Afrique septentrionale*, Tours, Bibliothèque de la jeunesse chrétienne, 1859.
LECOCQ (B.), « Distant Shores : A Historiographic view on trans-Saharan Space », *The Journal of African History*, vol. 56, 2015, p. 23-36.
LEFEBVRE (C.), *Territoires et frontières. Du Soudan central à la République du Niger (1800-1964)*, Thèse de doctorat, université Paris 1 Panthéon Sorbonne, 2008, vol. 1.
—, « Itinéraires de sable. Parole, geste et écrit au Soudan central au siècle », *Annales. Histoire, Sciences sociales*, n° 4, 2009, p. 797-824.
—, « Ce que l'itinéraire nous dit du voyage », *Afriques*, n° 2, 2010 (en ligne).
LEFEBVRE (C.), SURUN (I.), « Exploration et transferts de savoir : deux cartes produites par des Africains au début du XIXe siècle », *Mappemonde*, n° 92, 2008, p. 17-21.
LEVTZION (N.), « The Thirteenth and Fourteenth-Century Kings of Mali », *The Journal of African History*, vol. 4, 1963, p. 341-353.
—, « A seventeenth-century chronicle by Ibn al-Mukhtār : a critical study of Ta'rikh al-fattāsh », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 34, n° 3, 1971, p. 571-593.
—, *Ancient Ghana and Mali*, Londres, Africana Publishing Company, 1973.
—, « Mamluk Egypt and Takrūr (West Africa) », dans SHARON (M.) (dir.), *Studies in Islamic History and Civilization in Honour of Professor David Ayalon*, Jérusalem, Cana, 1986, p. 183-208
LEVTZION (N.), POWELS (R. L.) (dir.), *The History of Islam in Africa*, Athens, Ohio University Press, 2000.
LOVE JR (P. M.), « The Colonial Pasts of Medieval Texts in Northern Africa », *The Journal of African History*, vol. 58, 2017, p. 445-63.
LY (M.), « L'empire du Mali aux XVe et XVIe siècle », dans *Le Sol, la parole et l'écrit. Mélanges en hommage de Raymond Mauny*, Paris, Société française d'histoire d'Outre-Mer, 1982, p. 595-611.
LY TALL (M.), *L'Empire du Mali, contribution à l'histoire de l'empire du Mali (XIIIe-XVIe siècles). Limites, Principales provinces, Institutions politiques*, Dakar, Les Nouvelles Éditions Africaines, 1977.
Lydon (G.), « Saharan Oceans and Bridges, Barriers and Divides in Africa's Historiographical Landscape », *The Journal of African History*, vol. 56, 2015, p. 3-22.
MACDONALD (K.), CAMARA (S.), CANNOS DONNCEY (S.), GESTRICH (N.), KEITA (D.), « Sorotomo : an ancient Capital of Mali ? », *Archaeology International*, n° 13, 2011, p. 52–64.
MANN (G.), *From Empires to NGOs in the West African Sahel. The Road to Nongovernmentality*, New York, Cambridge University Press, 2015.
MASONEN (P.), *The Negroland Revisited. Discovery and Invention of the Sudanese Middle Ages*, Helsinki, Academia Scientiarum Fennica, 2000.
—, « Léon l'Africain et l'Historiographie de l'Afrique Soudanaise », *Studia Islamica*, n° 102/103, 2006, p. 71-89.
MASSING (A. W.), « The Mane, the Decline of Mali, and Mandinka Expansion towards the South Windward Coast », *Cahiers d'études africaines*, n° 97, 1985, p. 21-55.
—, « The Wangara, an Old Soninke Diaspora in West Africa ? », *Cahiers d'études africaines*,

n° 158, 2000, p. 281-308.
—, « Imams of Gonja, The Kamaghate and the Transmission of Islam in the Volta Basin », *Cahiers d'études africaines*, n° 205, 2012, p. 57-101.
MAUNY (R.), « Une photographie aérienne de Tombouctou », *Notes africaines*, n° 42, 1949, p. 36.
—, « Les prétendues navigations dieppoises à la côte occidentale d'Afrique au XIVe siècle », *Bulletin de l'IFAN*, 1950, p. 122-134.
—, « Le Sahara chez Ptolémée », *Bulletin de liaison Saharien*, n° 6, 1951, p. 18-23.
—, « Découverte à Gao d'un fragment de poterie émaillée du Moyen Âge musulman », *Hesperis*, 1952, p. 514-515.
—, « Un itinéraire transsaharien du Moyen Âge », *Bulletin de liaison Saharien*, n° 13, 1953, p. 31-41.
—, « Note sur les grands voyages de Léon l'Africain », *Hesperis*, t. XLI, 1954, p. 379-394.
—, « Évocation de l'empire du Mali », *Notes africaines*, avril 1959, p. 33-37.
—, *Tableau géographique de l'Afrique de l'Ouest*, Dakar, IFAN, 1961.
—, « Le Soudan occidental à l'époque des grands empires », dans DESCHAMPS (H.) (dir.), *Histoire générale de l'Afrique noire*, t. 2, Paris, PUF, 1970, p. 185-202.
—, *Les Siècles obscurs de l'Afrique noire*, Paris, Fayard, 1970.
—, « Histoire des cauris en Afrique occidentale », *Balafon*, n° 39, 1978, p. 4-9.
—, « Filipowiak, W. Études archéologiques sur la capitale du Mali », *Journal des africanistes*, vol. 50, n° 2, 1980, p. 265-266.
M'BOKOLO (É.), *Afrique noire histoire et civilisation*, Paris, Hatier, 1995, 2 tomes.
MC CALL (D.), STEWART (R.), « Reconstructing Early Mande Civilizations : Ghana and Mali », *Bulletin of the American Schools of Oriental Research. Supplementary Studies*, n° 20, 1974, p. 41-48.
MCDOUGALL (A. E.), « Discourse and distorsion : critical reflections on studying the Saharan slave trade », *Outre-mers*, t. 89, n° 336-337, 2002, p. 195-227.
MCINTOSH (R.), *The People of the Middle Niger, Island of gold*, Malden, Blackwell Publisher, 1998.
—, *Ancient Middle Niger. Urbanism and the Self-Organizing Landscape*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.
MCINSTOSH (S.), *Excavations at Jenné-Jeno, Hambarketolo, and Kaniana, Inland Niger delta, Mali, the 1981 season*, Los Angeles, University of California Press, 1994
MCINSTOSH (R.), KEECH MCINSTOSH (S.), BOCUM (H.), *The Search for Takrūr. Archaeological Excavations and Reconnaissance Along the Middle Senegal Valley*, Yale, Yale University Press, 2016.
MEILLASSOUX (C.) « Les cérémonies septennales du Kamablõ de Kaaba (Mali) (5-12 avril 1968) », *Journal de la Société des africanistes*, t. 38, f. 2, 1968, p. 173-183.
—, « L'itinéraire d'Ibn Battuta de Walata à Malli », *The Journal of African History*, vol. 13, 1972, p. 389-395.
MONIOT (H.), « R. Mauny, *Tableau géographique de l'Ouest africain au Moyen Âge* », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, vol. 17, n° 6, 1962, p. 1231-1235.
MONROE (C. J.), « Power and Agency in Precolonial African States », *Annual Review of Anthropology*, vol. 42, 2013, p. 17-35.
MONOD (T.), « Préface », *Notes africaines*, avril 1959.
MONTEIL (C.), *Les Empires du Mali*, Paris, Larose, 1930 [tiré à part de « Les Empires du Mali, Études d'Histoire et de Sociologie Soudanaise », *Bulletin du Comité d'études historiques et scientifiques de l'AOF*, t. XII, n° 3-4, 1929, p. 291-447].
—, « L'œuvre des étrangers dans l'empire soudanais du Mali », *Revue des études islamiques*, n° 2, 1929, p. 227-235.

MONTEIL (V.), « Les manuscrits historiques arabo-africains », *Bulletin IFAN-B*, t. XXVII, n° 3-4, 1965, p. 531-542, et t. XXVIII, n° 3-4, 1966, p. 668-675.
—, « Charles Monteil (1871-1949) », *Hommes et destins. Dictionnaire biographique d'outre-mer*, vol. 5, Académie des sciences d'outre-mer, 1984, p. 402-405.
MONTRAT (M.), « Notice sur l'emplacement de la capitale du Mali », *Notes Africaines*, n° 79, 1958, p. 90-93.
MORAES FARIAS (P. F. DE), « Great States Revisited », *The Journal of African History*, vol. 15, 1974, p. 479-488.
—, « Silent trade : myth and historical evidence », *History in Africa*, vol. 1, 1974, p. 9-24
—, « Models of the World and Categorial Models : The "Enslavable Barbarian" as a Mobile Classificatory Label », dans WILLIS (J. R.) (dir.), *Slaves and Slavery in muslim Africa*, vol. 1, *Islam and the Ideology of Slavery*, Londres, Frank Cass and Compagny limited, 1985, p. 27-46.
—, *Arabic Medieval Inscription from the Republic of Mali. Epigraphy, Chronicles and Songhay-Tuareg History*, Oxford, Oxford University Press, 2003.
MORAES FARIAS (P. F. de), « Intellectual innovation and reinvention of the Sahel : the seventennth-century Timbuktu chronicles », dans JEPPIE (S.), DIAGNE (S. B.) (dir.), *The Meanings of Timbuktu*, Cape Town, HSRC Press, 2008, p. 95-108.
—, « Local Landscapes and Constructions of World Space : Medieval Inscriptions, Cognitive Dissonance, and the Course of the Niger », *Afriques*, n° 2, 2010 (en ligne).
MOURALIS (B.), « Littératures africaines, oral, savoir », *Semen*, n° 18, 2004 (en ligne).
MOUSSA (B. F.), *Structures sociales du Soudan Occidental les empires tropicaux médiévaux. Contributions culturelles à la civilisation et à l'histoire du Moyen-Age africain*, Thèse de doctorat soutenue à Paris 1 (dir. R. Mauny), 1973.
MUDIMBE (V.-Y.), *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*, Indiana, Indiana University Press, 1988.
MUHAMMAD (A.), « The Image of Africans in Arabic Literature : Some Unpublished Manuscripts », dans WILLIS (J. R.) (dir.), *Slave and Slavery in Muslim Africa*, vol. 1, *Islam and Ideology of Slavery*, Londres, Frank Cass and Compagny limited, 1985, p. 47-75.
AL-NAQAR (U.), « Takrur the history of a Name », *The Journal of African History*, vol. 10, 1969, p. 365-374.
—, *The Pilgrimage tradition in West Africa*, Khartoum, Khartoum University Press, 1972.
Našāṭ (M.), « *Ma al-hadaf min riḥlat Ibn Baṭṭūṭa ilā al-Sūdān ?* », *al-Manāhil*, n° 59, 1999, p. 168-182.
NEWBURY (D.), « Contradictions at the heart of the canon : Jan Vansina and the debate over oral historiography in Africa, 1960-1985 », *History in Africa*, vol. 34, 2007, p. 213-254.
NIANE (D. T.), *Soundjata ou l'épopée mandingue*, Paris, Présence africaine, 1960.
—, *Recherches sur l'Empire du Mali au Moyen-Age*, Paris, Présence Africaine, 1975 [1e éd. 1962].
—, « Notes sur les fouilles de Niani ancienne capitale du Mali », *Westafrican Archeological Newsletter*, vol. XII, 1970, p. 45-46.
—, *Le Soudan occidental au temps des grands empires*, Paris, Présence africaine, 1975.
— (dir.), *Histoire générale de l'Afrique IV. L'Afrique du XIIe au XVIe siècle*, Paris, UNESCO, 1987 [en tant qu'auteur : « Le Mali et la deuxième expansion manden », p. 141-196]
NIXON (S.), « Before Timbuktu. The great trading centre of Tadmakka », *Current World Archaeology*, vol. 39, 2010, p. 40-51.
NIXON (S.), MURRAY (M.-A.), FULLER (D. Q.), « Plant use at an early Islamic merchant town in the West African Sahel : the archaeobotany of Essouk-Tadmakka (Mali) », *Vegetation Hisory. Archaeobotany*, vol. 20, 2011, p. 223-239.
NIXON (S.), REHREN (T.), GUERRA (M. F.), « New light on the early Islamic West African gold

trade : coin moulds from Tadmekka, Mali », *Antiquity*, vol. 85, 2011, p. 1353-1368.

NOBILI (M.), « A propaganda document in support of the 19th century Caliphate of Ḥamdallāhi : Nūḥ b. al-Ṭāhir al-Fulānī's "Letter on the appearance of the twelfth caliph" », *Afriques*, nº 7, 2016 (en ligne).

—, « "Letter on the appearance of the twelfth caliph" (*Risāla fī ẓuhūr al-khalīfa al-thānī ʻashar*). Edition of the Arabic Text with English Translation », *Afrique*s, nº 7, 2016 (en ligne).

—, « New Reinventions of the Sahel : Reflections on the Taʾrīḫ Genre in the Timbuktu Historiographical Production, Seventeenth to Twentieth Centuries », dans GREEN (T.), ROSSI (B.) (dir.), *Landscapes, Sources and Intellectual Projects of the West African Past*, Leiden, Brill, 2018, p. 201-219.

—, *Sultan, Caliph and the Renewer of the Faith. Aḥmad Lobbo, the Tārīkh al-fattāsh and the Making of an Islamic State in West Africa*, Cambridge, Cambridge University Press, 2020

NOBILI (M.), MATHEE (M. S.), « Towards a New Study of the So-Called Tārīkh al-fattāsh », *History in Africa*, vol. 42, 2015, p. 37-73.

NORTHROP (D.), *Africa's Discovery of Europe 1450-1850*, Londres, Oxford University Press, 2002.

ORTIZ DE MONTELLANO (B. R.), « 'Balck warrior dynasts'. L'afrocentrisme et le Nouveau Monde », dans FAUVELLE-AYMAR (F.-X.), CHRÉTIEN (J.-P.), PERROT (C.-H.) (dir.), *Afrocentrismes. L'histoire des Africains entre Égypte et Amérique*, Paris, Karthala, 2000, p. 249-270

OTSUYA (K.), "Maliki Imams of the Sacred Mosque and Pilgrims from Takrur", *Chroniques du Manuscrit au Yemen*, nº 25, 2018, p. 53-72

OUALLET (A.), « Patrimoine et temporalités dans les villes africaines du patrimoine mondial : exemples maliens et éthiopiens », *Espace populations sociétés*, nº 2-3, 2007 (en ligne).

OULD CHEIKH (A. W.), « La caravane et la caravelle, Les deux âges du commerce de l'ouest saharien », *Cahiers de l'Ouest saharien*, vol. II, 2000, p. 1-57.

PAGEARD (R.), « La marche orientale du Mali (Ségou-Djenné) en 1644, d'après le Tarikh es-Soudan », *Journal de la Société des Africanistes*, t. 31, f. 1, 1961, p. 73-81.

PELAGE (D.), « La fin d'un mythe scientifique », *Présence africaine*, nº 1, 1947, p. 158-161.

PERSON (Y.), « Tradition Orale et Chronologie », *Cahiers d'études africaines*, nº 7, 1962, p. 462-476.

—, « Nyaani Mansa Mamadu et la fin de l'empire du Mali », *Le Sol, la parole et l'écrit. Mélanges en hommage de Raymond Mauny*, Paris, Société française d'histoire d'Outre-Mer, 1981, p. 613-654.

—, *Cartes historiques de l'Afrique manding, fin du XIXe siècle*, Paris, Centre de recherche africaine, 1990, 44 cartes.

POUILLON (F.) (dir.), *Léon l'Africain*, Paris, Karthala, 2009.

POLET (J.), *Tegdaoust IV. Fouille d'un quartier de Tegdaoust, urbanisation, architecture, utilisation de l'espace construit*, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1985.

QUINTIN (L.), « Étude ethnographique sur les pays entre le Sénégal et le Niger », *Bulletin de la Société de Géographie*, nº 2, 1881, p. 177-203.

RAIMBAULT (M.), SANOGO (K.), *Recherches archéologiques au Mali. Prospection et inventaire. Fouilles et études analytiques en zone lacustre*, Paris, Karthala, 1991.

REESE (S. S.), « Islam in Africa/Africans and Islam », *The Journal of African History*, vol. 55, 2014, p. 17-26.

REIDE (R.), « Past and Presentism : The "Precolonial" and the Foreshortening of African History », *The Journal of African History*, vol. 52, 2011, p. 135-155.

« Review Rountable. Michael A. Gomez, *African Dominion* », *American Historical Review*, avril 2019, p. 581-594.

RICHARD-MOLARD (J.), « In memoriam : Charles Monteil », *Bulletin de l'IFAN*, n° 11, 1949, p. 543.

ROBINSON (D.), *Muslim societies in African History. New Approaches to African History*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

ROBERT (D. & R.), DEVISSE (J.), *Tegdaoust I. Recherches sur Aoudaghost*, Paris, Arts et métiers graphiques, 1970.

ROBERT-CHALEIX (D.), *Tegdaoust V. Une concession médiévale à Tegdaoust : implantation, évolution d'une unité d'habitation*, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1989.

ROUTIER (T.), *La représentation de la royauté « mansaya » dans le Mandé ancien XIIIe-XVIe siècle*, Paris, Mémoire de master I, dir. B. Hirsch, CRA, 2006, 103 p. (côte M1-782).

SEIGNOBOS (R.), *L'Égypte et la Nubie à l'époque médiévale. Élaboration et transmission des savoirs historiographiques (641-ca. 1500)*, Thèse de doctorat, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, 2016.

SHAW (F. L.), *A Tropical Dependency. An outline of the Ancient History of the Western Soudan with and Account of the Modern Settlement of Northern Nigeria*, Londres, James Nisbet & Co. Limited, 1905.

SIBEUD (É), « Des sciences coloniales au questionnement postcolonial : la décolonisation invisible ? », *Revue d'histoire des sciences humaines*, n° 24, 2011, p. 3-16.

SIDIBÉ (M.), « Légende burlesque (Fada N'Gourma) », *Bulletin de l'Enseignement de l'Afrique Occidentale Française*, n° 4 (21), février 1916, p. 81-82.

—, « Folklore », *Bulletin de l'Enseignement de l'AOF*, n° 4 (24), mai 1916, p. 216-219.

—, « Folklore », *Bulletin de l'Enseignement de l'AOF*, n° 5 (30), février 1917, p. 161-163.

—, « Aventures d'un fils de roi », *Bulletin de l'Enseignement de l'AOF*, n° 9(45), janv.-mars 1921, p. 47-50.

—, « Premières notes sur la littérature orale, les croyances et coutumes indigènes », *Bulletin de l'Enseignement de l'AOF*, n° 17 (67), juillet 1928, p. 60-78 ; n° 18 (69), janv-juin 1929, p. 47-73.

—, « Soundiata Keita, héros historique et légendaire, empereur du Manding », *Notes africaines*, n° 82, avril 1959, p. 41-50.

SIMONIS (F.), *L'Afrique soudanaise au Moyen Âge. Le temps des grands empires (Ghana, Mali, Songhay)*, Marseile, CRDP d'Aix-Marseille, 2010.

—, « L'empire du Mali d'hier à aujourd'hui », *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique*, n° 128, 2015 (en ligne).

—, « Le griot, l'historien, le chasseur et l'Unesco », *Ultramarines*, n° 28, 2015, p. 12-31.

SLANE (M. G. DE), « Voyage dans le Soudan, par Ibn-Batouta, traduit sur les manuscrits de la Bibliothèque du roi », *Journal Asiatique*, 4e série, 1, 1843, p. 181-240.

SOARES (B.), « The Historiography of Islam in West Africa : an Anthropologist's view », *The Journal of African History*, vol. 55, 2014, p. 27-36.

al-Šukrī (A.), « *Riḥlat Ibn Baṭṭūṭa ilā bilād al-Sūdān* », *al-Manāhil*, n° 59, 1999, p. 145-167.

SURUN (I.), « La découverte de Tombouctou : déconstruction et reconstruction d'un mythe géographique », *L'Espace géographique*, t. 31-2, 2002, p. 131-144.

SYED (A.), STEWART (C.), « From Texts to Meanings : Close Reading of the Textual Cultures of Islamic Africa », *Islamic Africa*, vol. 9, 2018, p. 1-9.

TAKEZAWA (S.), CISSÉ (M.) (dir.), *Étude Maliennes, numéro spécial. Sur les traces des Grands Empires : Recherches archéologiques au Mali*, n° 82, 2016.

—, « Fouilles archéologiques à Gao Ancien : Découverte d'un palais royal le plus ancien en Afrique de l'Ouest », *Étude Maliennes*, n° 82, 2016, p. 105-161.

—, « Recherches archéologiques au Méma dans le contexte des Grands Empires de l'Afrique », *Études Maliennes*, n° 82, 2016, p. 51-81

TAMARI (T.), « The development of caste systems in West Africa », *The Journal of African*

History, vol. 32, 1991, p. 221-250.

—, *Les Castes de l'Afrique occidentale. Artisans et musiciens endogames*, Nanterre, Société d'ethnologie, 1997.

—, « De l'apparition et de l'expansion des groupes de spécialistes endogames en Afrique : essai d'explication théorique », dans MARTINELLI (B.), ROBION-BRUNNER (C.) (dir.), *Métallurgie du fer et sociétés africaines. Bilan et nouveaux paradigmes dans la recherche anthropologique et archéologique*, Oxford, Archaeopress, 2012, p. 5-31.

TAUXIER (L.), *Les États de Kong*, Paris, Karthala, 2003 [écrit en 1921-1922].

TESSIER (A.), *Le Takrûr, un « royaume » médiéval de la vallée du Sénégal*, Mémoire de Master 1, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, 2015.

THOMASSEY (P.), MAUNY (R.), « Campagne de fouilles de 1950 à Koumbi Saleh (Ghana ?) », *Bulletin de l'IFAN*, n° 18, 1956, p. 117-140.

—, « Campagne de fouilles à Koumbi Saleh », *Bulletin de l'IFAN*, n° 13, 1951, p. 438-462.

TRIAUD (J.-L.), « Le nom de Ghana. Mémoire en exil, mémoire importée, mémoire appropriée », dans CHRÉTIEN (J.-P.), TRIAUD (J.-L.) (dir.), *Histoire d'Afrique les enjeux de mémoire*, Paris, Karthala, 1999, p. 235-280.

—, « Haut-Sénégal-Niger, un modèle "positiviste" ? De la coutume à l'histoire : Maurice Delafosse et l'invention de l'histoire africaine », dans AMSELLE (J.-L.), SIBEUD (E.) (dir.), *Maurice Delafosse. Entre orientalisme et ethnographie*, Paris, Maisonneuve & Larose, 1999, p. 210-232.

—, « L'éveil à l'écriture. Un nouveau Moyen Âge sahélien », *Afrique & Histoire*, n° 4, 2005, p 195-243.

—, « Giving a Name to Islam South of the Sahara : and an Adventure in Taxonomy », *The Journal of African History*, vol. 55, 2014, p. 3-15.

TSCHANZ (D. W.), « The Lion of Mali, The Hajj of Mansa Musa », *Makzan*, 2012, p. 3-7.

Tymowski (M.), « Use of the Term "Empire" in Historical Research on Africa : A Comparative Approach », *Afrika Zamani*, n° 11-12, 2003-2004, p. 18-26.

VANACKER (C.), *Tegdaoust II. Recherches sur Aoudaghost, fouille d'un quartier artisanal*, Nouakchott, Institut mauritanien de la recherche scientifique, 1979.

VANSINA (J.), *De la tradition orale. Essai de la méthode historique*, Tervuren, Musée Royal de l'Afrique Centrale, 1961.

VERLIDEN (C.), « Mauny (Raymond). *Tableau géographique de l'Ouest africain au Moyen Âge* », *Revue belge de philologie et d'histoire*, vol. 43, n° 1, 1965, p. 145-148.

VERNET (T.), « Des empires de l'âge d'or à la délicate mécanique des sociétés : histoire et archéologie du Sahel médiéval », *Afriques*, n° 4, 2013 (en ligne).

VIDAL (J.), « Au sujet de l'emplacement de Mali (ou Melli), capitale de l'ancien empire mandingue », *Bulletin du comité d'études historiques et scientifiques de l'AOF*, n° 2, 1923, p. 251-268.

—, « Un problème historique africain. Le véritable emplacement de Mali », *Bulletin du comité d'études historiques et scientifiques de l'AOF*, n° 4, 1923, p. 606-619.

—, « La légende officielle de Soundiata », *Bulletin du comité d'études historiques et scientifiques de l'AOF*, n° 7, 1924, p. 317-328.

VOGUET (É.), « Tlemcen-Touat-Tombouctou : un réseau transsaharien de diffusion du mālikisme (fin VIIIe/XIVe-XIe/XVIIe siècle), *Revue des mondes musulmans de la Méditerranée*, n° 141, 2017, p. 259-278.

WALZ (T.), « The Paper Trade of Egypt and the Sudan in the Eighteenth and Nineteenth Centuries and its Re-export to the Bilad as-Sudan », dans KRÄTLI (G.), LYDON (G.) (dir.), *The Trans-Saharan Book Trade. Manuscript Culture, Arabic Literacy and Intellectual History in Muslim Africa*, Leiden, Brill, 2011, p. 73-107.

WARSCHEID (I.), « Comment écrire un passé qui ne soit ni colonial ni classique ? Le cas du Tuwat

algérien », dans POUILLON (F.), VATIN (J.-C.) (dir.), *Après l'Orientalisme. L'Orient créé par l'Orient*, Paris, Karthala, 2011, p. 213-227

—, *Traduire le social en normatif. La justice islamique dans le grand Touat (Sahara algérien) au XVIIIe siècle*, Thèse de doctorat, EHESS, 2014.

—, « The Persisting Spectre of Cultural Decline : Historiographical Approaches to Muslim Scholarship in the Early Modern Maghrib », *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, vol. 60, n° 1-2, 2017, p. 142-173.

—, *Droit musulman et société au Sahara prémoderne. La justice islamique dans les oasis du Grand Touat (Algérie) aux XVIIe-XIXe siècles*, Leiden, Brill, 2017.

WILKS (I.), LEVTZION (N.), HAIGHT (B. M.) (dir.), *Chronicles from Gonja. A Tradition of West African Muslim historiography*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

WILLIS (R.) (dir.), *Slaves and Slavery in Muslim Africa*, vol. 2, *The Servile Estate*, Londres, Routledge, 2013 [1e éd. Frank Cass and Company Limited, 1985].

WINTERS (C.), « The urban systems of medieval Mali », *Journal of Historical Geography*, vol. 7/4, 1981, p. 341-355.

WION (A.), BARRET (S.), MBODJ-POUYE (A.), « Introduction. L'écrit pragmatique en Afrique », *Afriques*, n° 7, 2016 (en ligne).

ZAPPA (F.), « Une appartenance controversée : trois moments dans le débat autour du statut du bilad al-sudan », dans CALASSO (G.), LANCIONI (G.) (dir.), *Dār al-islām/dār al-ḥarb, Territories, People, Identities*, Leyden, Brill, 2017, p. 265-291.

ZEMON-DAVIS (N.), *Léon l'Africain. Un voyageur entre deux mondes* (trad. D. Peters), Paris, Payot, 2007.

Études (autres)

ʿabd Al-Jawwad (A.), *Les Noms Parfaits de Dieux*, al-Bustane, 2005.

AIGLE (D.), « La loi mongole vs la loi islamique. Entre mythe et réalité », *Annales. Histoire, Sciences sociales*, 59e année, n° 5, p. 971-996.

ALCOCK (S.) (dir.), *Empires. Perspectives from Archeology and History*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

ALLOUCHE (I.-S.), « La relation du siège d'Alméria en 709 (1309-1310) d'après de nouveaux manuscrits de la *Durrat al-ḥiğal* », *Hespéris*, t. XVII, 1933, p. 122-126.

ATTIÉ (B.), « Les manuscrits agricoles arabes de la Bibliothèque nationale de Paris », *Hesperis-Tamuda*, vol. 10, 1969, p. 250.

AYALON (D.), « Awlād al-Nās », *Encyclopédie de l'Islam*, Brill, 2e édition (en ligne).

BACHARACH (J.), « Monetary movements in medieval Egypte », dans RICHARDS (J. F.) (dir.), *Precious Metals in the Later Medieval and Early Modern Worlds*, Durham, Carolina Academic Press, 1983, p. 159-181.

BACHELARD (G.), *La Formation de l'esprit scientifique*, Paris, Vrin, 1938.

—, *La Psychanalyse du feu*, Paris, Gallimard, 1953.

BARTHES (R.), « Éléments de sémiologie », *Communications*, n° 4, 1964, p. 91-135.

—, « Le discours de l'histoire », *Studies in semiotics*, 1967, p. 65-75.

—, « L'effet de réel », *Communications*, n° 11, 1968, p. 84-89.

—, « L'écriture de l'événement », *Communications*, n° 12, 1968, p. 108-112.

BAUDEN (F.), « Maqriziana I : Discovery of an Autograph Manuscript of al-Maqrīzī : Towards a Better Understanding of His Working Method, Description : Section 1 », *Mamlūk Studies Review*, vol. 7, 2003, p. 21-68.

—, « Maqriziana IV. Le Carnet de notes d'al-Maqrīzī : l'apport de la codicologie à une meilleure compréhension de sa constitution », *Manuscripta Orientalia*, vol. 9/4, 2003, p. 24-36.

—, « Maqriziana I : Discovery of an Autograph Manuscript of al-Maqrīzī : Towards a Better

Understanding of His Working Method, Description : Section 2 », *Mamlūk Studies Review*, vol. 10/2, 2006, p. 81-139.
—, « Les relations diplomatiques entre les sultans mamlouks circassiens et les autres pouvoirs du Dār al-islām : l'apport du ms. ar. 4440 (BNF, Paris) », *Annales islamologiques*, n° 41, 2007, p. 1-29.
—, « Maqriziana II : Discovery of an Autograph Manuscript of al-Maqrīzī : Towards a Better Understanding of His Working Method Analysis », *Mamlūk Studies Review*, vol. 12/1, 2008, p. 51-118.
—, « Vers une archéologie du savoir en Islam : la méthode de travail d'al-Maqrīzī, historien du XVe siècle », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 153e année, n° 1, 2009, p. 97-110.
—, « Like father, like son : The chancery manual (*Qalā'id al-Jumān*) of al-Qalqašandī's son and its value for the study of Mamluk diplomatics (ninth/fifteenth century) », *Eurasian Studies*, t. XI, 2013, p. 181-228.
BAUDEN (F.), DEKKICHE (M.), *Mamluk Cairo, a Crossroads for Embassies, Studies on Diplomacy and Diplomatics*, Leiden, Brill, 2019.
BASSET (R.), « Le siège d'Alméria en 709 (1309-1310) », *Journal Asiatique*, t. 10, 1927 p. 275-279.
BECKINGHAM (C. F.), « The Rihla : fact or fiction ? », dans NETTON (I. R.) (dir.), *Golden roads. Migration, Pilgrimage and Travel in Mmediaeval and Modern Islam*, Richmond, Curzon Press, 1993, p. 86-94.
BEHRENS-ABOUSEIF (D.), *Practising Diplomacy in the Mamluk Sultanate. Gifts and Material Culture in the Medieval Islamic World*, Londres, New York, I.B. Tauris, 2016 [2014].
BEN CHENEB (M.), SOMOGYI (J.), « al-Dhahabī », *Encyclopédie de l'Islam*, Brill (en ligne).
BERLEKAMP (P.), *Wonder, Image & Cosmos in Medieval Islam*, New Haven, Yale University Press, 2011.
BERTRAND (R.) (dir.), *L'Exploration du monde. Une autre histoire des grandes découvertes*, Paris, Le Seuil, 2019.
BHARGAVA (R.), « Pour en finir avec l'injustice épistémique du colonialisme », *Socio*, n° 1, 2013, p. 41-75.
BLACHÈRE (R.), *Histoire de la littérature arabe*, t. 1, *Des origines à la fin du XVe siècle*, Paris, Adrien Maisonneuve, 1966.
—, « Quelques réflexions sur les formes de l'encyclopédisme en Égypte et en Syrie du VIIIe/XIVe siècle à la fin du IXe/XVe siècle », *Bulletin d'études orientales*, n° 23, 1970, p. 7-19.
BLOCH (M.), *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*, Paris, Armand Colin, 2007 [1e éd. 1949].
AL-BOSTANI, *Recueil de hadiths du Prophète*, Montréal, La cité du savoir, 2000.
BOSCH-VILÁ (J.), « Ibn al-Ḵẖaṭīb », *Encyclopédie de l'Islam*, Brill (en ligne).
BOSWORTH (C. E.), « al-Ḳalḳašẖandī », *Encyclopédie de l'Islam*, Brill (en ligne).
—, *The New Islamic Dynasties*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1996.
BOSWORTH (S. D.), LAMBTON (C. E.), « Ḥāḏjib », *Encyclopédie de l'Islam*, Brill (en ligne).
BOUCHERON (P.), (dir.), *Histoire du monde au XVe siècle*, Paris, Fayard, 2009.
BOUCHERON (P.), FAUVELLE (F.-X.), LOISEAU (J.), 2016, « Rythmes du monde au Moyen Âge », *Quoi de neuf au Moyen Âge ?*, Paris, p. 150-166.
BRINNER (W. M.), « Ibn Ḥabīb », *Encyclopédie de l'Islam*, Brill (en ligne).
—, « Ibn Iyās », *Encyclopédie de l'Islam*, Brill (en ligne).
BROADBRIDGE (A. F.), « Royal Authority, Justice, and Order in Society : The Influence of Ibn Khaldūn on the Writings of al-Maqrīzī and Ibn Taghrībirdī », *Mamluk Studies Review*, vol. VII-2, 2003, p. 231-245.
BROWN (G. F.), SCHMIDT (D. L.), CURTIS HUFFMAN (A.), *Geology of the Arabian Peninsula.*

Shield Area of Western Saudi Arabia, Washington, United States Government Printing, 1989.

BOURDE (G.), MARTIN (H.), *Les Écoles historiques*, Paris, Le Seuil, 1997

BUHL (F.), JOMIER (J.), « Maḥmal », *Encyclopédie de l'Islam*, Brill, 2e édition (en ligne).

CAHEN (C.), *La Turquie pré-ottomane*, Paris, Adrien Maisonneuve, 1988.

CALLOT (Y.), VERNET (R.), BISSON (J.), « al-Ṣaḥrāʾ », *Encyclopédie de l'Islam*, Brill, 2e édition (en ligne).

CHAPOUTOT-REMADI (M.), « An-Nuwayri, encyclopédiste et chroniqueur de l'époque mamlûke », dans JULIEN (Ch.-A.) *et al.* (dir.), *Les Africains*, Paris, Éditions du Jaguar, 1978, vol. 10, p. 313-339.

—, « Les encyclopédies arabes à la fin du Moyen Âge », dans BECQ (A.) (dir.), *L'Encyclopédisme. Actes du colloque de Caen, 12-16 janvier 1987*, Paris, Aux Amateurs de Livres, 1991, p. 267-280.

—, « al-Nuwayrī », *Encyclopédie de l'Islam*, Brill, 2e édition (en ligne).

CHEDDADI (A.), *Ibn Khaldûn. L'homme et le théoricien de la civilisation*, Paris, Gallimard, 2006.

CHERBONNEAU (M.), *Nouvelles annales des voyages*, Paris, Arthus Bertrand, février, mars, avril, mai 1852.

CHRAÏBI (A.), « Modèles et apocryphes : les "Khuṭbas" d'Aktham et de Quss Ibn Sā'ida », *Journal of Arabic Literature*, vol. 27, no 2, 1996, p. 87-114.

CHEKHAB-ABUDAYA (M.), « Le mahmal, procession sacrée sur les routes du pèlerinage », *Les Cahiers de l'Islam*, 2014 (en ligne).

DEHEUVELS (L.-W.), « Tâhâ Husayn et *Le livre des jours*. Démarche autobiographique et structure narrative », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, no 95-98, 2002, p. 269-295.

DEKKICHE (M.), *Le Caire, carrefour des ambassades. Étude historique et diplomatique de la correspondance échangée entre les sultans mamlouks circassiens et les souverains timourides et turcomans (Qaea Qoyunlu – Qaramanides) au XVe s. d'après le ms. ar. 4440 (BnF, Paris)*, Thèse de doctorat, Université de Liège, 2011.

DELACROIX (C.), DOSSE (F.), GARCIA (P.), OFFENSTADT (N.) (dir.), *Historiographies. Concepts et débats*, Paris, Gallimard, 2010, 2 tomes.

DOSSE (F.), « Événement », dans DELACROIX (C.) *et al.* (dir.), *Historiographies. Concepts et débats*, t. 2, Paris, Gallimard, 2010, p. 744-745.

DREILLARD (R.), « Don et contre-dons entre souverains francs et étrangers (VIIIe-IXe siècles) », *Hypothèses*, no 1, 2002, p. 249-258.

DUBLER (C. E.), « ʿAǰāʾib », *Encyclopédie de l'Islam*, Brill (en ligne).

DUCÈNE (J.-C.), *De Grenade à Bagdad. La relation de voyage d'Abû Hâmid al-Ghanârtî (1080-1168)*, Paris, L'Harmattan, 2006.

—, « Compte rendu : Ibn Battuta, *Die Wunder des Morgenlandes* », *Bulletin codicologique*, no 1, 2011, p. 58-59.

—, « Conceptualisation des espaces sahéliens chez les auteurs arabes du Moyen Âge », *Afriques*, no 4, 2013 (en ligne).

—, « La situation du Maghreb au travers de la relation de voyage d'al-'Abdarī (VIIe/XIIIe s.) », *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 2012, p. 33-41.

—, « Les encyclopédies et les sciences naturelles dans le monde arabe médiéval (XIIe-XIVe siècle) », dans ZUCKER (A.) (dir.), *Encyclopédire. Formes de l'ambition encyclopédique dans l'Antiquité et au Moyen Âge*, Turnhout, Brepols, 2013, p. 201-212.

DUFAUD (G.), MAZUREL (H.), « Constructivisme », dans OFFENSTADT (N.) (dir.), *Les Mots de l'historien*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 2006, p. 27

DUVERGER (M.) (dir.), *Le Concept d'Empire*, Paris, PUF, 1980.

ELAD (A.), « The description of the travels of Ibn Battuta in Palestine, is it original ? », *Journal*

of the Royal Asiatic Society, 1987, p. 256-272.
« Entretien avec Jacques Le Goff », *Afrique & Histoire*, 2004, n° 2, p. 19-29.
FAROQHI (S.), INALCIK (H.) (dir.), *The Ottoman Empire and its Heritage. Politics, Society and Economy*, Leiden, Brill, 2005.
FRÉMONT (A.), « Recherches sur l'espace vécu », *L'Espace géographique*, n° 3, 1974, p. 231-238.
GARCIA (P.), « Histoire du temps présent », dans DELACROIX (C.), *et al.* (dir.), *Historiographies. Concepts et débats*, t. 1, Paris, Gallimard, 2010, p. 282-294.
GUENÉE (B.), *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval*, Paris, Flammarion, 2011.
FARGE (A.), « Penser et définir l'événement en histoire », *Terrain*, n° 38, 2002, p. 67-78.
FEBVRE (L.), *Combats pour l'histoire*, Paris, Armand Colin, 1953.
FOUCAULT (M.), *Le Courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres. II. Cours au Collège de France. 1984*, Paris, Gallimard, 2009.
GABRIELI (F.), « Adab », *Encyclopédie de l'Islam*, Brill (en ligne).
GIBB (H. A. R.), « Notes sur les voyages d'Ibn Battûta en Asie mineure et en Russie », dans *Études d'orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1962, p. 125-133
GOULVEN (J.), « La région des Doukkala », *Annales de Géographie*, t. 29, n° 158, 1920, p. 127-138.
GUO (L.), « Mamluk Historiographic Studies : The State of the Art », *Mamlūk Studies Review*, vol. 1, 1997, p. 15-43.
HAARMANN (U.), « L'édition de la chronique mamelouke syrienne de Šams ad-Dīn Muḥammad al-Ǧazarī », *Bulletin d'études orientales*, n° 27, 1974, p. 195-203.
HOLT (P. M.), *Early Mamluk Diplomacy (1260-1290). Treaties of Baybars&Qalawun with Christian Rulers*, Leiden, Brill, 1995.
—, « al-Nāṣir », *Encyclopédie de l'Islam*, Brill, 2e édition (en ligne).
HOBSBAWM (E.), RANGER (T.) (dir.), *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
HRBEK (I.), « The chronology of Ibn Battûta's travels », *Archiv Orientální. Journal of the Czechoslovak Institute*, vol. 30, 1962, p. 409-486.
Ibn ʿAzzūz (M.), *Tuḥfat al-julasā' fī tarjamat Sitt al-Wuzarā' : awwal imra'ah istuqdimat min Dimashq ilá Miṣr lil-taḥdīth bi-Ṣaḥīḥ al-imām al-Bukhārī*, Beyrouth, Dar Ibn Ḥazm, 2012.
IZEDDIN (M.), « Ibn Battouta et la topographie Byzantine », *Actes du 6e Congrès international d'études Byzantines*, Paris, École des Hautes Études, 1951, t. 2, p. 191-196.
JAMES (B.)« Le "territoire tribal des Kurdes" et l'aire iraqienne (xe-xiiie siècles). Esquisse des recompositions spatiales », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n° 117-118, 2007, p. 101-126.
JANICSEK (S.), « *Ibn Battûta's journey to Bulghâr : is it a fabrication ?* », *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1929, p. 791-800.
KISUKIDI (N. Y.), « Décoloniser la philosophie ou de la philosophie comme objet anthropologique », *Présence Africaine*, n° 192/2, 2015, p. 83-98.
KRAWULSKY, D., « *Masālik al-abṣār fī mamālik al-amṣār* libn faḍl al-ʿUmarī. *Muḥāwala fī sīra ta'rīḫiyya limaḫṭūṭātihi* », *Majallat dirāsāt al-ʿulūm al-i'nsāniyya*, al-mujallid 4/1, ʿadad 16, ʿammān, ʿimādat al-baḥṯ al-ʿilmī, 1990, s. 169-185 / « Attempt at a historical biography of the *Masālik al-abṣār fī mamālik al-amṣār*'s manuscripts of al-ʿUmarī' », *Review of Human Sciences Studies*, 16 :4/1, p. 169-185.
KRENKOW (F.), LECOMTE (G.), FOUCHÉCOUR (C.-H.), KARAHAN (A.), RUSSELL (R.), « Ḳaṣīda », *Encyclopédie de l'Islam*, Brill, 2e édition (en ligne).
LARCHER (P.), *Les Mu'allaqât, les sept poèmes préislamiques*, Fata Morgana, 2000.

LE GOFF (J.), *La Civilisation de l'Occident médiéval*, Paris, Arthaud, 1964.
Le Goff (J.), Toubert (P.), « Une histoire totale du Moyen Âge est-elle possible ? », *Actes du 100e Congrès national des Sociétés savantes*, Paris, 1977, t. 1, p. 31-44.
LEVANOVI (A.), *A Turning point in Mamluk History. The Third Reign of al-Nāṣir Muḥammad Ibn Qalāwūn (1310-1341)*, Leiden, Brill, 1995.
LEWIS (B.), « Ibn al-Dawādārī », *Encyclopédie de l'Islam*, Brill, 2e édition (en ligne).
—, « Ḵẖādim al-Ḥaramayn », *Encyclopédie de l'Islam*, Brill, 2e édition (en ligne).
LITTLE (D. P.), *An Introduction to Mamlūk historiography*, Franz Steiner Verlag GMBH, Wiesbaden, 1970.
—, « Coptic Conversion to Islam under the Baḥrī Mamlūks, 692-755/1293-1353 », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 39-3, 1976, p. 552-569.
—, « Al-Safadi as biographer of his contemporaries », dans LITTLE (D. P.) (dir.), *Essays in Islamic Civilization Presented to Niyazi Berkes*, Leiden, Brill, 1976, p. 190-210.
—, *History and Historiography of the Mamlūk*, Londres, Variorum Reprints, 1986.
—, « The Use of Documents », *Mamluk Studies Review*, vol. 1, 1997, p. 1-13.
LOISEAU (J.), *Les Mamelouks XIIIe-XVIe siècle*, Paris, Le Seuil, 2014.
MADELINE (F.), « L'empire et son espace. Héritages, organisations et pratiques », *Hypothèses*, 2007/1, p. 213-225.
al-Manāhil, « Introduction », Imprimerie dār al-Manāhil, ministère des Affaires Culturelles, Maroc, no 59, 1999.
Martel-Thoumian (B.), *Les Civils et l'administration dans l'état militaire mamlūk (IXe-XVe siècle)*, Damas, Adrien Maisonneuve, 1991.
Martinez-Gros (G.), *Ibn Khaldûn et les sept vies de l'Islam*, Paris, Sindbad, Actes Sud, 2006.
—, « L'empire et son espace. Conclusion », *Hypothèses*, no 11, 2008, p. 275-281.
—, *Brève histoire des empires*, Paris, Le Seuil, 2014.
—, *L'Empire islamique, VIIe-XIe siècle*, Paris, Passé/Composé, 2019
MASSOUD (S. G.), *The Chronicles and Annalistic Sources of the Early Mamluk Circassian Period*, Leiden, Brill, 2007.
—, « Ibn Duqmāq », *Encyclopédie de l'Islam*, Brill (en ligne).
MATTOCK (J. N.), « The Travel Writings of Ibn Jubair and Ibn Baṭṭūṭa », *Glasgow Oriental Society Transactions*, vol. XXI, 1965-1966, p. 35-46.
—, « Ibn Baṭṭūṭa's use of Ibn Jubair's *Riḥla*' », dans PETERS (R.) (dir.), *Proceedings of the Ninth Congress of the Union Européenne des Arabisants et Islamisants*, Brill, Leiden, 1981, p. 209-218.
MAZUREL (H.), « Linguistic turn », dans OFFENSTADT (N.) (dir.), *Les Mots de l'historien*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 2006, p. 66.
MELVILLE (H.), *Moby Dick*, Oxford, Oxford University Press, 1986 [écrit 1851].
MESSAOUDI (A.), « Defrémery Charles François », dans POUILLON (F.) (dir.), *Dictionnaire des orientalistes de langue française*, Paris, Karthala, 2008, p. 269-270.
MEULEMAN (J. H.), « La causalité dans la "Muqaddimah" d'Ibn Khaldūn », *Studia Islamica*, no 74, 1991, p. 105-142.
MICHEAU (F.), « Ibn Battûta à Constantinople la grande », *Médiévales. Langue, texte, histoire*, no 12, 1987, p. 55-65.
MILES (G. C.), « Dīnār », *Encyclopédie de l'Islam*, Brill (en ligne).
MORRIS (M. W.) *et al.*, « Views from inside and outside : integrating emic and etic insights about culture and justice judgment », *Academy of Management Review*, vol. 14, no 4, 1999, p. 781-796.
al-Muʿtazz (I.), Arazi (A.), Moreh (S.), Bruijn (J. T. P.), Balim (Ç.), Haywood (J. A.), Hiskette (M.), « Shiʿr », *Encyclopédie de l'Islam*, Brill, 2e édition (en ligne).
NETTON (I. R.), « Basic structures and signs of alienation in the rihla of Ibn Jubayr », dans

NETTON (I.R.) (dir.), *Golden Roads. Migration, Pilgrimage and Travel in Mediaeval and Modern Islam*, Richmond, Curzon Press, 1993, p. 57-74.
OFFENSTADT (N.) (dir.), *Les Mots de l'historien*, Toulouse, Presse universitaire du Mirail, 2006.
—, *L'Historiographie*, Paris, PUF, 2011 [6e éd.].
OUASTI (B.), *La Rihla d'Ibn Battûta voyageur écrivain marocain*, Paris, L'Harmattan, 2006.
PELLAT (Ch.), « Mawsū'a. Encyclopédie », *Encyclopédie de l'Islam*, Leiden, Brill, 1991, nouvelle édition, vol. 6, p. 903-910.
PROST (A.), *Douze leçons sur l'histoire*, Paris, Le Seuil, 1996.
RAINEAU (T.), « Mendiante et orgueilleuse ? L'université d'al-Azhar et l'enseignement supérieur égyptien (1860-1930) », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, no 131, 2012, p. 111-126.
RABBAT (N. O.), *The Citadel of Cairo. A new Interpretation of Royal Mamluk Architecture*, Leiden, Brill, 1995.
REISMAN, (D. C.), « A Holograph MS of Ibn Qāḍī Shuhbah's *Dhayl* », *Mamlūk Studies Review*, vol. 5, 2001, p. 19-49.
RENAN (E.), « Ibn Batoutah », dans *Mélanges d'Histoire et de Voyages*, Paris, Calmann-Lévy, 1878.
ROBINSON (C. F.), *Islamic Historiography*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
Rogers (J. M.), Jomier (J.), « al-Ḳāhira », *Encyclopédie de l'Islam*, Brill (en ligne).
ROSENTHAL (F.), « Ibn Hadjar al-Askalani », *Encyclopédie de l'Islam*, Brill (en ligne).
—, *A History of Muslim Historiography*, Leiden, Brill, 1968.
SALEH (A.), « Mihmindār », *Encyclopédie de l'Islam*, Brill (en ligne).
SEZGIN (F.) (éd.), *Studies on Ibn Baṭṭūṭa (d. 1377)*, Islamic Geography, vol. 180-183, Frankfort, Institute for the History of Arabic-Islamic Science, 1994, 4 tomes (1820-1953).
SILVESTRE DE SACY (A.-I.), « Review of : Kosegarten, Johann Gottfried Ludwig : *De Mohammede Ebn-Batuta Tingitano* », *Journal des Savans*, Paris, 1820, p. 15-25.
—, « Review of : Lee, Samuel : *The travels of Ibn Batuta*. London 1829. », *Journal des Savans*, Paris, 1829, p. 475-484.
al-Šištāwī, *Mutanazahāt al-Qāhira fī al-ʿaṣrayn al-mamlūkī wa-al-ʿuṯmānī*, Le Caire, Dar al-Āfāq al-ʿArabiyya, 1999.
SLANE (M. G. DE), « Lettre à M. Reinaud », *Journal Asiatique*, Paris, 4e série, 1, 1843, p. 241-246.
SOUAMI (L.), « Introduction à la théorie du ḫabar chez Ǧāḥiẓ : définition et constitution », *Studia Islamica*, no 53, 1981, p. 27-49.
SUBLET (J.), « ʿAbd al-Laṭīf al-Takrītī et la famille des Banū Kuwayk, marchands kārimī », *Arabica*, no 9, 1962, p. 193-196.
TALBI (M.), « Ibn Khaldūn », *Encyclopédie de l'Islam*, Brill, 2e édition (en ligne).
al-Tawfīq (A.), « *Ibn Ǧuzayy kātib riḥlat Ibn Baṭṭūṭa* », *al-Manāhil*, Imprimerie dār al-Manāhil, ministère des Affaires Culturelles, Maroc, no 60, 2000, p. 181-187.
TOPOLSKI (J.), « Historical Narrative : towards a coherent structure », *History and theory*, no 26, 1987, p. 75-86.
TOUATI (H.), *Islam et voyage au Moyen Âge*, Paris, Le Seuil, 2000.
VALLET (É.), *L'Arabie marchande. État et commerce sous les sultans rasūlides du Yémen (626-858/1229-1454)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2010.
—, « Du système mercantile à l'ordre diplomatique : les ambassades entre Égypte mamlūke et Yémen rasūlide (VIIe-IXe/XIIIe-XVe siècle) », dans *Les Relations diplomatiques au Moyen Âge. Formes et enjeux*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2011, p. 269-301.
van Donzel (E.), Ott (C.), « Yāʾd̲j̲ūd̲j̲ wa-Māʾd̲j̲ūd̲j̲ », *Encyclopédie de l'Islam*, Brill (en ligne).
VAN STEENBERGEN (J.), *Order out of Chaos. Patronage, Conflict and Mamluk Socio-Political Culture, 1341-1382*, Leiden, Brill, 2006.

VEYNE (P.), *Comment on écrit l'histoire*, Paris, Le Seuil, 1971.
WALZ (T.), « Gold and silver exchanges between Egypt and Sudan, 16th-18th centuries », dans RICHARDS (J. F.) (dir.), *Precious Metals in the Later Medieval and Early Modern Worlds*, Durham, Carolina Academic Press, 1983, p. 329-362.
WENSINCK (A. J.), « Ḵẖabar », *Encyclopédie de l'Islam*, Brill, 2e édition, t. IV, 1978, p. 928.
WITTEK (P.), « le sultan de Rûm », *Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves*, t. VI, 1938, p. 361-390.
Zakī (A. al-R.), *Mawsūʿa madīnat al-Qāhira fī alfʿām*, Le Caire, Maktaba al-Angello al-Miṣriyya, 1987.
ZUMTHOR (P.), « Intertextualité et mouvance », *Littérature*, no 41, 1981, p. 8-16.

Index

Noms propres
al-ʿAbdarī, Muḥammad b. Muḥammad, 398
Abū al-Fidāʾ, 252, 254, 258, 265
Abū al-Ḥāǧǧ b. Naṣr Yusūf b. Ismāʿīl, 396
Abū al-Ḥasan, 360, 375, 378
Abū ʿInān, 277, 360, 367, 372, 375, 377, 378, 395, 397, 399-401, 416
Alexandre le Grand, 39, 411
Amselle, Jean-Loup, 133
Askia Dawūd, 216
Askia Muḥammad, 43, 48, 163, 168, 169, 181, 203-205, 219, 225, 233-236, 238, 239, 243
Austen, Ralph, 113
al-ʿAynī, Badr al-Dīn, 275, 283, 284
Bābā, Aḥmad, 47, 182
al-Bakrī, 45, 48, 184, 185, 186, 254, 387
Balandier, George, 67, 164, 166,
Barqūq, 273, 274,
Barth, Heinrich, 47, 48, 54, 57, 59, 60, 62, 63, 156
Barthes, Roland, 144, 151
al-Bartilī, Ǧiddū b. al-Ṭālib al-Ṣaġīr b. Abū Bakr b. al-Ḥāǧǧ ʿAbd al-Raḥmān, 176
al-Bartilī, Muḥammad Abū ʿAbd Allāh b. Abū Bakr al-Ṣiddīq, 176, 177, 190, 191, 197, 198, 200, 207, 215, 218

Basset, René, 46, 48, 57, 156
Baybars, 17, 259
al-Baylūnī (ou Bīlūnī), 361, 364, 366, 372,
Bazin, Jean, 112
Bello, Mohammed, 167, 177, 178, 201-203, 208, 239
Benjamin, Walter, 418
Berque, Jacques, 74, 75
Bernal, Martin, 135
Berthier, Sophie, 123
Bhargava, Rajeev, 28 ; 30
Bilé, Serge, 136
Binger, Louis-Gustave, 49, 53, 54, 57, 156

al-Birzālī, ʿIlm al-Dīn, 254, 258
Bonnel de Mézières, Albert, 123
Boucheron, Patrick, 31, 168, 418
Brizuela-Garcia, Esperanza, 75
Burckhardt, Jean-Louis, 366, 369

Caillé, René, 47, 169
de Certeau, Michel, 10
Chakrabarty, Dipesh, 31
Charles V, 42
Cherbonneau, Auguste, 44
Chrétien, Jean-Pierre, 140
Cissé, Mamadou, 124, 125, 126
Cissé, Ousmane Amadou, 73
Cissé, Youssouf Tata, 108, 109, 110, 116, 130-132
Clapperton, Hugh, 178
Cleaveland, Timothy, 176, 177, 241
Clozel, François Joseph, 52
Colomb, Christophe, 135
Conrad, David, 131
Cooley, William Desborough, 45-48, 53, 184, 371
Coquebert de Montbret, Eugène, 45
Coquery-Vidrovitch, Catherine, 140
Cresques, Abraham, 42
Croce, Benedetto, 12
Cuoq, Joseph, 24, 99, 105, 254, 372

al-Dahabī, Šams al-Dīn, 258-260, 265, 266, 269, 327
Defrémery, Charles, 44, 214, 358, 368, 369, 370, 371, 375, 380
Dejugnat, Yann, 415
Delafosse, Maurice, 50-55, 57-60, 62, 63, 86, 104, 120, 129, 156, 157, 174, 180, 189, 197, 371
Deleuze, Gilles, 12, 13
Derrida, Jacques, 119
Devisse, Jean, 106
Diagne, Blaise, 66
Diagne, Souleymane Bachir, 150
Diké, Kenneth Onwuka, 73, 87
Diop, Alioune, 67
Diop, Cheikh Anta, 65, 86, 87, 91-93, 95, 96, 99, 231

Djian, Jean-Michel, 139, 140
Dosse, François, 289
Dozy, Reinhardt, 369
Dubler, César E., 405
Dubois, Félix, 169
Ducène, Jean-Charles, 397, 403
Dughā, 12
al-Dukkālī, Abū ʿUtmān Saʿīd, 12 ; 19, 331-335, 339, 343, 349, 350, 386, 394

El Hamel, Chouki, 176, 190, 191, 198

Farbā Maġā, 387, 410
Farge, Arlette, 249
Fauvelle, François-Xavier, 31, 50, 92, 100, 122, 125, 127, 134, 139, 168, 240, 381, 382, 384, 410, 415, 416
al-Fayrūzābādī, Maǧīd al-Dīn Muḥammad, 201, 202
Filipowiak, Władisław, 98-101
Fouad Ier, 41
Foucault, Michel, 10, 247

al-Ǧāḥiẓ, 303, 306, 311, 330, 332, 337, 343
Gaillard, Maurice, 54, 55
Gallay, Alain, 231, 236
al-Ġarnāṭī, Abū Ḥāmid, 41, 348, 403
Gaudefroy-Demombynes, Maurice, 58, 306
al-Ǧazarī, 254, 258
al-Ǧazīrī, ʿAbd al-Qādir, 288
Gibb, Hamilton Alexander, 370
Gide, André, 67, 68
Gobineau, Arthur de, 68
Gomez, Michael A., 141, 142, 166, 167
Green, Toby, 141
Griaule, Marcel, 67, 91
Guenée, Bernard, 149, 150
Guo, Li, 251

al-Hadj Omar Tall, 76, 180
Haight, Bruce M., 181
Hall, Bruce, 172, 173, 217

Hambodedjo, Guéladjo, 179
Hammer-Purgstall, Joseph von, 45
Hampâté Ba, Amadou, 99
Henri le Navigateur, 43
Herzberger-Fofana, Pierre, 108
Hirsch, Bertrand, 122, 138, 139, 381, 382, 384, 410, 415, 416, 419
Hopkins, John F., 24, 105 ; 382
Hopkins, Nicholas S., 77, 78,
Houdas, Octave, 55, 156, 157, 174, 180, 189, 219
Hunwick, John O., 101, 170, 219

Ibn ʿAbd al-Bāqī al-ʿUǧrumī, Muhannaʾ, 331
Ibn al-Aḥmar, 396
Ibn ʿAlī, Idrīs, 288
Ibn al-Atīr, ʿAllāʾ al-Dīn, 296
Ibn al-Azraq, 361
Ibn Amīr Ḥāǧib, Abū al-Ḥasan ʿAlī, 261, 280, 331, 334-336, 338, 339, 341
Ibn Badr al-Dīn b. Ḥabīb al-Ḥalabī, Zayn al-Dīn, 274
Ibn al-Balafīqī, Abū al-Barakāt, 359, 360, 373
Ibn Baṭṭūṭa, Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. ʿAbd Allāh al-Liwātī al-Tanǧī, 11, 12, 17, 21, 26, 31, 34, 44-46, 52, 54, 59, 101, 122, 125, 153, 156, 187, 192, 200, 213-215, 218, 224, 231, 248, 276, 277, 293, 357-361, 364-395, 397-402, 404-416, 418
Ibn al-Dawādārī, 255-257, 298, 338, 351
Ibn Duqmāq, Ṣārim al-Dīn Ibrāhīm, 274, 286
Ibn Fūdī, ʿUtmān (Usman dan Fodio), 177-179, 201, 238
Ibn al-Furāṭ, Nāṣir al-Dīn, 274, 286
Ibn Ǧubayr, 397, 399, 403
Ibn Ǧuzayy, Muḥammad al-Kalbī al-Ġarnāṭī, 21, 357, 360, 365-367, 369, 371-374, 376, 377, 378, 380, 382, 385, 389, 395-402, 407, 409, 411, 415, 416
Ibn Ḥabīb al-Ḥalabī, Badr al-Dīn Abū Muḥammad al-Ḥasan b. ʿUmar al-Dimašqī al-Šāfiʿī, 253, 271-273, 277
Ibn Ḥaǧar al-ʿAsqalānī, Šihāb al-Dīn, 275, 284-286, 294, 296, 297, 300, 304, 306, 360, 361, 396, 397, 399
Ibn al-Ḥāki *al-mihmandār*, Abū al-ʿAbbās Aḥmad, 261, 331, 338
Ibn Ḫaldūn, 10, 26, 27, 45, 46, 48, 52, 59, 156, 187, 202, 203, 274-278, 280, 281, 283, 285-287, 290, 352, 361, 367, 400, 414, 417, 418
Ibn Ḫallikān, 186, 187, 269

Ibn Hārūn, Dawūd, 175
Ibn al-Ǧaṭīb, 345, 359, 360, 361, 373, 395-397, 399, 413
Ibn Ḥawqal, 367
Ibn Iyās, Muḥammad b. Aḥmad, 275, 286-288, 361
Ibn Katīr, ʿImād al-Dīn Ismāʿīl b. ʿUmar, 267, 270, 273, 281
Ibn al-Kuwayk, Sirāǧ al-Dīn, 276
Ibn Marzūq, 360, 399
Ibn al-Muǧtār, 23, 101, 162, 180, 194, 203, 205, 216, 219-221, 224-230 ; 238, 242, 419
Ibn al-Qubṭ, ʿAlam al-Dīn Muḥammad, 297, 298
Ibn Saʿīd, 184, 186, 254, 332, 336, 347
Ibn al-Ṣāʾiġ al-Ummawī, Abū ʿAbd Allāh Muḥammad, 332, 342, 344-348
Ibn Taġrībirdī, Ǧamāl al-Dīn Abū al-Maḥāsin Yusūf, 275, 286, 294, 296, 297, 305, 306
Ibn al-Ṭāhir, Nūḥ, 162, 175, 179, 180, 203-205, 219, 221, 235-239, 242, 243
Ibn al-Wardī, Zayn al-Dīn ʿUmar, 265-267, 270
al-Idrīsī, 184, 185, 254, 347
Insoll, Timothy, 124
Jansen, Jan, 114-116, 133, 134, 217
Jolly, Éric, 129, 133

Kābarī, Muḥammad, 152, 153, 218
Kamissoko, Wa, 108-110, 116, 117, 130, 140
Kane, Ousmane Oumar, 152, 169
Kanté, Fadjimba, 131
Kanté, Souleymane, 129, 130
Kanté, Sumanworo, 129, 130, 132
Keita, Modibo, 77
Kesteloot, Lilyan, 88
Ki Zerbo, Joseph, 73
Konté, Inari, 227
Kosegarten, Johann Gottfried Ludwig, 44, 365, 366
Kouyaté, Mamadou (ou Mamoudou), 39, 88, 116, 129
Kouyaté, Namankoumba, 117
Kouyaté, Siriman, 19, 117, 130, 131
Krawulsky, Dorothea, 307, 309, 310
Kulun, Ali, 242
al-Kuntī, al-Muǧtār b. Aḥmad b. Abī Bakr, 179

Lebrun, Henri, 188
Lee, Samuel, 44, 366
Le Goff, Jacques, 31, 119, 139, 220
Léon X, 43
Léon l'Africain, Ḥasan al-Wazzān, 43, 44, 47, 48, 389
Levtzion, Nehemia, 24, 62, 101-103, 105, 181, 186, 235, 289, 382
Lévy-Bruhl, Lucien, 68
Little, Donald, 251, 253, 257, 260, 299
Lobbo, Aḥmad, 162, 175, 179, 180, 203, 205, 206, 219, 235, 239
Loiseau, Julien, 168
Lugard, Frederick, 50
Ly Tall, Madina, 9, 104

MacDonald, Kevin, 125
Mac Guckin de Slane, William, 367, 369, 370
al-Maġīlī, 168, 181
al-Malaṭī, ʿAbd al-Bāsiṭ b. Ḫalīl, 275, 286
Malfante, Antonio, 42, 43
al-Malik al-Nāṣir, Muḥammad b. Qalāwūn, 17, 250, 251, 258, 261, 265, 273, 275, 278, 282, 283, 285, 296-299, 301, 309, 326, 335
Mann, Gregory, 133
Mansa Maḥmūd III, 62
Mansa Maġā III, 17
Mansa Mārī Ǧāṭa II, 17
Mansa Muḥammad, 17
Mansa Musa (ou Kankou), 10, 12, 17, 21, 22, 26, 29, 33, 42, 82, 110-112, 117, 128, 135-140, 143, 161, 162, 186-188, 214, 215, 218, 221, 222, 225-229, 232, 238, 242, 243, 247-250, 254, 255, 257, 258, 260-273, 275, 276, 279, 281-291, 327, 328, 330-334, 336, 339, 341, 343, 347, 349-351, 375, 376, 387, 391, 393, 407, 414, 418, 419
Mansa Sākūra, 17, 221
Mansa Sulaymān, 17, 62, 90, 224, 330, 375, 383, 393, 406, 414
Mansa Walī, 17
al-Manṣūr al-Dahabī, al-Walīd b. Zaydān Ibn Aḥmad, 214, 361
al-Maqqarī, 346, 361, 396
al-Maqrīzī, Taqī al-Dīn Aḥmad, 58, 274, 275, 280, 282, 283, 285, 287, 290, 294-300, 304-306, 308, 338, 361
Mārī Ǧāṭa, 17, 26
Martinez-Gros, Gabriel, 27, 28
Masonen, Pekka, 30, 46, 50, 51, 53, 118-120, 151

Massoud, Sami G., 274
al-Masʿūdī, 344
Mathee, Shahid, 174
Mauny, Raymond, 67, 98, 100, 104-106, 123, 124, 163, 371, 372
Meillassoux, Claude, 101
Merlin, Martial, 54
McIntosh, Rodrick, 124
McIntosh, Susan, 124
Mohammed VI, 378, 379
Molière, 293
Monod, Théodore, 67, 106, 107
Monteil, Charles, 25, 57-63, 89, 94, 102-104, 158-160, 162-164, 242
Monteil, Vincent, 62, 102, 370
Montrat, Maurice, 55
de Moraes Farias, Paulo Fernando, 23, 102, 111, 114, 115, 120, 121, 141, 143, 162, 174, 175, 210, 221, 236, 417
al-Muʾayyad Šayḫ al-Maḥmūdī, 308
al-Muqrī, Abū al-ʿAbbās Aḥmad al-Fayyūmī, 268, 273
al-Mutanabbī, Abū Ṭayyab, 302, 308

al-Naqar, Umar, 189
Našāṭ, Muṣṭafā, 377, 378
Niahaté, Silman-Bana, 228
Niane, Djibril Tamsir, 39, 65, 86-91, 93, 94, 96, 98, 100, 103, 104, 106, 107, 110, 112, 113, 116, 129, 164, 166, 231
Nkroumah, Kwame, 73, 74
Nobili, Mauro, 153, 169, 174, 175, 179, 180, 220, 235, 238
Nora, Pierre, 10
al-Nuwayrī, Šihāb al-Dīn Aḥmad b. ʿAbd al-Wahhāb, 253-255, 312

O'Fahey, Sean, 170
Oliver, Roland, 105
Ortiz de Montellano, Bernard R., 136
Ouasti, Boussif, 378-380, 398, 401, 405, 406,
Oularé, Layé, 71
Ould Ahmed Salim, Sidi Ahmad, 170

.Paak, Anderson, 138
Park, Mungo, 47
Person, Yves, 111

Polo, Marco, 31, 414
Potin, Yann, 419
Prost, Antoine, 420

Qalāwūn, al-Malik al-Manṣūr, 271, 273, 298
al-Qalqašandī, Šihāb al-Dīn, 275, 278, 280
al-Qazwīnī, 388, 402, 404
Quatremère, Étienne, 45, 294
Quintin, Louis, 48, 57
Quma, Muḥammad, 225
Quss b. Sāʿida, 313

Ricœur, Paul, 289
Rimbaud, Arthur, 110
Ritter, Carl, 44, 48, 62, 370
Robert, Serge, 123
Robinson, Chase, 351, 352
Robinson, David, 178
de la Roncière, Charles, 41, 42
Rossi, Benedetta, 141
Rouch, Jean, 109

al-Saʿdī, ʿAbd al-Raḥmān, 19, 52, 162, 174, 192, 193, 209, 214, 218, 221, 242, 419
al-Ṣafadī, Ṣalāḥ al-Dīn Ḫalīl b. Aybak, 253, 269, 270, 281, 285, 294-297, 301-306, 311, 343
al-Saḫāwī, Šams al-Dīn Muḥammad, 275, 286
Sanguinetti, Beniamino Raffaello, 44, 214, 358, 368-371, 375, 380
Sarkozy, Nicholas, 136
Sartre, Jean-Paul, 67
Seetzen, Ulrich Jasper, 369
Senghor, Léopold Sédar, 67
Sezgin, Fuat, 307, 364
Schulz, Friedrich Eduard, 45
Shaw, Flora, 50, 51
Sidibé, Mamby, 11, 65, 76-82, 84-86, 90, 91, 94, 96
Silvestre de Sacy, Antoine-Isaac, 365, 366
Simonis, Francis, 131, 132, 140
Smith, Richard, 137
Sonni (ou *šī*), ʿAlī, 168, 182, 199, 234

Stewart, Charles, 170, 172, 173, 217
al-Subkī, Taqī al-Dīn, 269, 309, 310, 350, 352
al-Šukrī, Aḥmad, 375-377, 391
Sunjata Keita, 25, 39, 60, 62, 63, 71, 72, 74, 79, 80, 88, 89, 96, 98, 110, 111, 113, 114, 125, 128, 129, 130, 134, 138, 142, 143, 145, 157, 217, 232, 420
Suware, al-Ḥaǧǧ Sālim, 153
al-Suyūṭī, Ǧalāl al-Dīn, 287
Szumowski, Georges, 123

Takezawa, Shoichiro, 124-127
al-Tamaǧrūtī, Abū al-Ḥasan ʿAlī, 361, 374
Tamari, Tal, 231, 232
al-Tamīmī, ʿAbd al-Raḥmān, 218
Tankiz, 297, 301
Tauxier, Louis, 53, 158
al-Tawfīq, Aḥmad, 398, 401
al-Tāzī, ʿAbd al-Hādī, 12, 214, 359, 361-363, 370, 372, 374, 375, 378, 380, 400
Thomassey, Paul, 123
Togola, Téréba, 125
Touati, Houari, 209, 403
Toubert, Pierre, 119
Touré, Amadou Toumani, 133
Touré, Sékou, 87, 98, 132
Traoré, Moussa, 118, 132
Triaud, Jean-Louis, 51, 120, 138, 157, 241

al-ʿUmarī, Šihāb al-Dīn Ibn Faḍl Allāh Aḥmad, 11 ; 12, 19, 21, 34, 58, 59, 62, 135, 136, 161, 186, 187, 248, 253, 257, 260, 264-270, 273, 278, 282-285, 287, 289, 290, 293-305, 309, 310-322, 327-346, 348-354, 382, 383, 385, 386, 390, 402, 415, 418

Van Sertima, Ivan, 135, 136
Vansina, Jan, 75, 99
Vidal, Jules, 39, 53-55, 59, 71, 157
Von Rebstock, Ulrich, 170
Vydrin, Valentin, 27

Walz, Terence, 263

Warscheid, Ismail, 169
al-Waṭwāṭ, 186, 188, 247, 253, 254
Wilks, Ivor, 181

al-Yāfiʿī, ʿAbd Allāh b. Asʿad, 21
Yerasimos, Stéphane, 370

Murtaḍā al-Zabīdī, Muḥammad, 363
Zaki Pacha, Ahmad, 306
al-Zawāwī, Abū al-Rūḥ ʿĪsā, 332, 334, 336, 342-345
al-Zayānī, Abū al-Qāsim, 374, 400

Toponymes, ethnonymes, institutions

Accra, 73
Adġāġ (Adrar des Ifoghas), 198
Ādrār, 198
Afrique, 11, 27, 30, 31, 32, 44, 45, 57, 67, 69, 73, 74, 79, 93, 136, 138-140, 149, 150, 165, 169, 171, 368, 370, 419, 421
Afrique de l'Ouest, 11, 20, 21, 24, 25, 27, 28, 32, 33, 43, 48-51, 57, 63, 67, 69, 79, 84, 88, 94, 95, 97, 106, 114, 120, 123, 127, 137, 138, 141, 142, 147, 149, 150, 152, 158, 161, 166, 170, 171, 172, 174, 177, 180, 183, 190, 191, 202, 206, 207, 211, 217, 239, 249, 358, 370, 414
Afrique du Nord, 20, 41, 174
Afrique subsaharienne, 41
Alep, 253, 271
Alexandrie, 276, 404
Alger, 46, 219, 364
Alhambra, 360
Almeria, 345
Amman, 307
Anatolie, 29, 327
al-Andalus, 20, 41, 247, 348, 359-361, 385, 415
Arawān, 179
Atlantique (ou Mer environnante), 19, 20, 26, 49, 135, 181, 205, 329, 346, 411
Awdaghust (ou Tegdaoust), 20, 123, 183
Azerbaïdjan, 318

Bagdad, 29, 220, 319, 397
Bāġina, 19

Balkans, 31
Bamako, 32, 66, 69, 71, 77-79, 82, 84-86, 107, 108, 130, 131
Bandiagara, 77, 78
Banī, 19
Bera (Burǧa), 396
Berbères, 225, 319, 367
Berlin, 89
Bīnā, 195, 197
Binni, 53
Birkat al-Ḥabaš, 276, 277
Bīṭu (Bitou, Bighu, Insoko-Begho), 198
Bojador (cap), 42
Bordeaux, 87
Borno, 20, 186, 188, 220, 288
Boucle du Niger, 17, 121, 122, 146, 181, 192, 199, 213, 214, 216, 221, 230, 392
Brazzaville, 66

Carthage, 51
Chine, 358, 359, 360, 370, 382
Chinguetti, 181, 198
Conakry, 71, 87, 89
Congo, 68
Constantinople, 359, 374
Coptes, 298, 299
Côte d'Ivoire, 57

Dakajalan, 131, 132
Dakar, 9, 66, 67, 77, 87, 91, 92, 103, 136
Damas, 191, 252, 253, 260, 267, 269, 270, 273, 289, 296, 297, 300, 301, 302, 313, 327, 342, 344, 397
Darb al-Aḥmar, 339
Débo (lac), 49, 196, 197
Diourbel, 91
Djeliba-Koro, 88, 129
Djenné, 62, 124, 195, 197, 216, 217, 225, 228, 229
Djenné-Djeno, 124
Djudāla (Berbères), 347
Dô (ou Daw, Dugubani, Kangaba, Sankarani), 127

Éthiopie, 201
Égypte, 21, 185, 201, 203, 215, 227, 247, 249, 253, 255, 256, 259, 263, 277, 280, 283, 285, 287, 302, 304, 314, 319, 342, 359, 364
Essouk, 198
Europe (Européens), 22, 28, 30-32, 41, 43, 44, 59, 63, 67, 68, 83, 84, 91, 94, 97, 118, 149-151, 156, 158, 174, 178, 218, 370
Extrême-Orient, 361, 406, 410, 411

Falémé (fleuve), 198
Fès, 43, 199, 214, 218, 224, 277, 360, 361, 365, 367, 368, 371, 375, 376, 380, 397, 400, 406, 413, 416
Fouta (Fūta), 202
Frankfort, 307, 364
al-Fulkiyya (madrasa), 301
Fūr (Darfour), 202
Fusṭāṭ, 299

Ǧaʿaba, 229
Gabès, 374
Ġāna (Ghāna), 17, 20, 28, 44, 48, 50, 55, 58, 86, 116, 120, 123, 137, 157, 166, 167, 185, 205, 241, 254
Ghana (République du), 73, 102, 180
Gao, 17, 20, 48, 124, 166, 167, 185, 196, 197, 202, 204, 221, 222, 225, 228, 392, 407, 412
Gao-Ancien, 124
Gao-Saney, 124
Gibraltar, 415
Gizeh, 276
Gog et Magog, 411
Gonja, 180, 181
Gourma, 195, 196, 197
Grenade, 43, 345, 359, 360, 376, 396
Guadix (Waday Āš), 396
Guinée (Conakry), 54, 55, 67, 72, 84, 86-88, 90, 128-130, 132, 133, 420
Guinée (golfe de), 49
Guinée (Sénégambie), 43
Gwandu, 47

Hama, 268, 319
Ḥamdallāhī, 162, 163, 169, 172, 175, 179, 180, 237, 238, 240,

Harrar, 110
Hausa (pays ou région), 47, 195-197, 201, 203
Hedjaz, 90, 202, 215, 218, 247, 254, 255, 261, 263, 268, 280, 282, 285, 314

Ibadan, 73, 101
IFAN (Institut français puis fondamental d'Afrique Noire), 66, 77, 78, 87, 98, 102, 170
Ifrīqiyya, 344
Inde, 29, 215, 327, 358-361, 363, 370, 372, 373, 400
Iraq (Irak), 203, 215, 314, 318, 359, 360, 363
Iran, 319, 327
Istanbul, 309, 310, 361

Jérusalem, 247, 301
Jordanie, 307

Kabara (ou Kābara), 153
Kamabolon, 80, 84, 89, 90, 114, 132
Kanem, 20, 202,
Kangaba (ou Kaaba), 19, 80, 82, 84, 85, 89, 109, 131-134, 217
Kankan, 19, 130
Kano, 201
Katsina (Kāšina), 201
Kayes, 77
Keyla, 39, 90
Kiri, 127
Kirina (ou Krina), 19, 108-110, 129, 130
Kita, 76, 78
Khorasan, 318
Kukiya, 195, 197
Kumbi-Saleh, 98, 123, 241

Labé, 129
La Mecque, 17, 21, 43, 90, 111, 168, 188, 191, 201, 203, 206, 214, 215, 221, 225, 226, 229, 247, 249, 254, 255, 275, 285, 288, 359
Laujar de Andarax (Andaraš), 396
Le Caire, 10, 19, 21, 41, 42, 161, 186, 188, 191, 202, 203, 206, 220, 247-251, 255, 256, 258, 260-264, 267, 269, 273, 274, 276, 278, 280, 281, 285, 288, 289, 296, 301, 313, 319, 328, 331, 339, 345, 360, 361, 363, 366,

376, 385, 387, 418
Londres, 308, 364

Macina, 179
Madrid, 308
Maghreb, 19, 42, 162, 215, 247, 267, 275, 359, 360, 400
Majorque, 42
Mālī (Malal, Mallī, Melli), 9-13, 17, 19-22, 24-29, 32, 33, 34, 39, 41-44, 46-50, 52-63, 65, 66, 67, 71, 72, 79-89, 90, 92, 93, 95-107, 110, 111, 116, 117, 120, 122, 124-128, 131, 133-141, 143, 151-153, 156-158, 160, 161, 164, 167, 181, 187, 188, 193, 194, 205, 211, 213-242, 245, 247-250, 256-258, 260, 261, 264, 265, 268, 273, 274, 277, 278, 280, 285-287, 293, 294, 310, 327-333, 335, 338, 343, 348-350, 352, 354, 357-359, 364, 370, 371, 376-378, 381-385, 387, 390-392, 394, 407, 410, 411, 413-421
Mali (Fédération du), 66, 67, 71, 79
Mali (République du), 19, 32, 57, 66, 67, 70-72, 75, 76, 78, 80-83, 90, 118, 125, 128, 131-133, 137, 143, 390, 420
Maliba, 29
Mali-Tombo, 56
Manden (Mandé, Manding, région du), 19, 39, 47, 54, 79, 80, 84, 85, 87, 89, 90, 96, 109, 111, 113, 117, 126, 127, 133, 134, 141, 157, 231, 232, 420
Mandings (groupe), 48, 49, 237
Mansaya, 29
Maroc, 17, 48, 82, 196, 206, 346, 359-361, 370, 378, 384, 385, 415
Marrakech, 199
Massūfa (Berbères), 405, 408
Mauritanie, 170, 172, 181, 367, 370
Médine (Hedjaz), 179, 201, 203, 226, 247
Médine (Mali), 57
Mema (Méma, Mīma), 17, 19, 125, 127, 128, 392
Mongols, 304, 327, 335, 349
Moyen-Orient, 20, 162, 184, 186, 238, 247, 342, 345, 358-361, 396, 415

Nabla, 359, 399
Niafounké, 77, 179
Niaméfé, 76
Niamey, 77, 107, 112, 218, 219
Niani-Madugu, 53, 54
Niani-Sankarani, 53-55, 62, 86-88, 90, 97-101, 106, 125-127, 140, 376
Niger (fleuve, ou Djoliba), 17, 48, 49, 110, 191, 196, 227, 237, 384, 389,

392
Niger (pays), 77, 130
Nigéria, 101, 196
Nīl, 184, 185, 327, 329, 341, 382, 387, 389, 392
Nyagassola, 117, 130, 132
Nyamina, 53
Occident, 9, 32, 34, 39, 41, 93, 119, 167, 214, 342, 348, 358, 361, 390, 396, 397, 403, 414, 415
Ottomans, 287
Ouadane, 198
Oujda, 377

Paris, 42, 219, 364, 365
Péninsule ibérique, 41
Peuls (Fūlānī), 48, 49, 178, 195, 197, 205
Portugal (Portugais), 26, 42, 43, 52, 168, 216
Proche-Orient, 29
Pyramides, 275, 276, 281, 404

al-Qarāfa, 261, 264-267, 269, 272, 275-277, 281, 338, 339

Rabat, 375, 398

Sahara, 42, 49, 150, 170-174, 182, 191, 214, 219, 225, 228, 249, 264, 275, 391
Sahel, 10, 20, 21, 23, 28-30, 32, 34, 40, 48, 50, 51, 63, 75, 96, 97, 99, 101, 102, 105-107, 118, 119, 121, 123, 124, 138, 141, 144, 151, 155, 161-163, 166, 168, 173, 174, 177, 181-183, 188, 214, 230, 231, 232, 238, 240, 242, 247, 249, 250, 257, 344, 418, 421
Saint-Louis, 77
Sainte-Sophie, 307, 308
al-Ṣāliḥiyya (madrasa), 342, 343, 345, 352
Say, 196, 197
Ségou, 125, 127, 133, 155
Seldjoukides, 29
Sénégal (fleuve), 48, 191, 198
Sénégal (pays), 66, 67, 72, 87, 91, 98, 185
Sénégambie, 26, 85, 181, 216
Silla, 185
Sind, 215, 327, 359

Sri Lanka, 404
Société asiatique, 364, 368
Sokoto, 47, 163, 167, 169, 170, 177, 178, 180, 201-203, 238, 240
Songhay (sultanat, région), 19, 26, 28, 43, 46, 50, 82, 102, 152, 157, 158, 162, 167, 168, 175, 193, 197, 204, 205, 213, 215-217, 221, 224, 237, 243
Soninkés, 49
Sorotomo, 125
Sosso, 17, 129, 156
Soudaniens (gens du Sūdān), 30
Soudan occidental (Bilād al-Sūdān), 30, 34, 41, 45, 46, 48, 50, 52, 86, 93, 95, 98, 103, 120, 122, 125, 140, 147, 165, 182, 187-190, 192-195, 202, 203, 208, 215, 221, 229, 248, 254, 328, 337, 344, 348, 349, 358-360, 367, 368, 370, 372, 375-377, 381, 382, 385, 389, 391, 394, 405, 407, 409-413, 416
Syrie (Šām), 203, 215, 247, 253, 266, 268, 299, 304, 314, 359

Tadmekka, 20, 173, 183
Takrūr (Bilād al-Takrūr), 11, 20, 33, 147, 152, 167, 172-174, 176, 177, 179-210, 213-215, 217, 219, 220, 223-225, 230, 235, 236, 238-243, 254, 255, 258, 260, 264, 265, 267, 268, 271, 272, 275, 281, 282, 284, 285, 287, 288, 330, 418
Tanger, 370, 375
Tarifa, 396
Tchad (lac), 20
Teghaza, 227
Téguè-Koro, 131
Tihāma, 314
Tishitt, 176, 198
Tlemcen, 360
Topkapı, 307, 308, 309
Touat, 42, 172, 199, 200, 227, 242
Touaregs, 17, 195, 196, 242
Tombouctou, 11, 17, 19, 20, 22, 23, 26, 29, 42, 46-49, 55, 121, 122, 137, 139, 140, 153, 155, 156, 158, 161, 162, 167, 169, 170, 172, 174, 175, 179, 180, 191, 195, 196, 198, 199, 205, 213, 214, 216-219, 221-226, 228-230, 240, 242, 243, 276, 277, 384, 392, 417-419
Tripoli (du Liban), 253
Tunis, 360
Tūrān, 319

ʿUkāẓ, 313

Unesco, 87, 90-92, 96, 100, 106, 117, 130-132, 140, 200
al-ʿUẓma (zawiya), 397

Venise, 31

Wakoré, 204, 205
Walata (Iwalatan, Biro), 175-177, 181, 197, 199-201, 215, 218, 240-242, 383-386, 391, 405, 407, 408, 412, 416
Wangara, 204, 205
Wolofs, 49

Yaniʿ, 234, 236
Yémen, 205, 215, 259, 359, 360, 363, 382

Zāġa (Dia, Diarra, Jara), 19, 153

Concepts, idées, notions

Adab, 251, 295, 303, 311, 396, 403, 414
Africanisation (de l'histoire), 65, 70, 72-75, 87
Africanisme, 39, 51, 67, 73, 74, 120
Afrocentrisme, 92, 93, 134, 136-138, 140
Ajami, 49
Archéologie (des idées), 10, 11, 22, 118
Archéologie (discipline), 123-127, 421
Askias (dynastie), 168, 235, 238

Banco, 124

Calife abbasside, 29, 247, 256, 257, 265, 311
Capitale (du Mālī), 20, 21, 26, 34, 46, 47, 49, 53-56, 62, 97-101, 104, 106, 122, 125, 330, 331, 333, 349, 358, 370, 371, 376, 381, 384, 392, 393, 415
Chancellerie, 188, 260, 261, 269-271, 278, 284, 296-298, 304, 305, 310, 311, 314, 317, 319, 326, 338, 354
Climats (*iqlīm* pl. *aqālīm*), 194, 304, 315, 318, 319, 342
Colonisation (époque, production scientifique, idées), 11, 22, 24, 30, 41, 49, 50, 52, 56, 57, 60, 61, 63, 65, 66, 69, 71, 72, 74-78, 83, 84, 86, 88, 93, 96, 103, 107, 118, 139, 140, 149, 150, 152, 156, 161, 163, 170, 371, 420
Coran, 179, 210, 295, 315, 333, 350

dawādār, 299, 300, 307
Décolonisation (politique, des idées), 66, 67, 71, 87, 120, 121, 145, 241

Déconstruction, 12, 119, 120-122, 151
Descobrimento, 42
Djeli (jeli, griot, traditionnistes), 12, 80, 88-90, 108-110, 112-118, 129-133

Ethnocentrisme, 118, 145, 150, 422
Empire, 9, 10, 25, 27-29, 31, 52, 57-59, 61-63, 67, 72, 79-81, 84, 95, 104, 111, 140-142, 152, 156-161, 163-166, 231, 358, 391
Encyclopédisme, 21, 34, 161, 254, 278, 310, 311, 321, 322, 326, 334, 352, 353, 417
ḫ*āğib*, 338
ḫ*idma*, 258-260, 266, 284
Historiographie, 10, 13, 21, 22, 24, 32, 33, 44, 50, 52, 56, 57, 62, 65, 67, 69, 71, 73, 74, 84, 86, 92, 93, 96, 100, 107, 118-121, 134, 138-142, 145, 147, 151, 152, 155, 156, 165, 167, 172, 174, 182, 186, 188, 200, 201, 206, 210, 217, 235-241, 245, 247, 248, 250-253, 265, 275, 276, 284, 287-290, 293, 306, 315, 319, 358, 372, 391, 400, 418, 420, 421
ḫ*uṭba*, 257
ʿ*iyān*, 313, 316, 317, 334, 338, 339, 348, 349, 389, 409

Indépendances (période des), 22, 65, 66, 72, 79, 80, 86, 96, 97, 115, 124
Intertextualité, 225, 273, 284, 344, 347, 350, 385-389, 403, 408, 414, 416
Islam (religion), 10, 25, 46, 47, 48, 51, 63, 81, 95, 102, 111, 120, 124, 159, 162, 166, 169, 171, 173, 178, 181, 182, 201, 208, 220, 221, 224, 225, 230, 238, 240, 242, 252, 257, 270, 284, 320, 328, 349, 391, 393, 405, 406, 411, 413, 418, 419

Kaʿba, 248
Kātib, 269, 284, 296, 297, 301
Kurukan Fuga (charte de, dite aussi du Manding), 19, 25, 117, 128-131, 133, 140, 231

*ma*ḫ*mal*, 248
Maladie du sommeil, 17
Malikisme, 168, 171, 172, 223, 258, 260, 270-272, 282-284, 342, 360
Mamelouk (sultanat, historiographie), 17, 21, 22, 31, 33, 161, 167, 186-188, 247-251, 253, 257, 264, 266, 271, 273, 274, 281, 284, 287-291, 293, 295, 298, 310, 314, 317, 321, 335, 336, 338, 339, 342, 349, 351, 353, 361, 375, 386, 418
mamlaka, 317, 318, 320, 327, 330, 348, 349

Mandé (langues), 27, 29, 85, 242
Mansas (dynastie), 17, 26, 46, 47, 61, 223, 224, 234, 235, 274, 334, 392, 418
Manuscrits arabes, 12, 20, 24, 33, 44, 141, 153, 155, 161, 168, 170-172, 180, 283
Mérinides (dynastie), 17, 361, 375, 377, 391, 396, 414, 418
Merveilles, 321, 322, 380, 395, 402-404, 406-409, 411-416
mihmandār, 262, 264, 265, 279, 282, 331, 338
Modernité, 149-150
Moyen Âge, 20, 30-33, 39, 41, 51, 63, 67, 83, 98, 106, 118, 139, 145, 156, 160, 241, 357, 359, 361
muḥtasib, 283
mulġaz, 305

Nationalisation (de l'histoire), 65, 96
Nāẓir, 253, 283

Or, 10, 17, 31, 34, 47, 111, 121, 128, 133, 139, 254-258, 261, 263, 267, 277, 279, 282, 284-286, 330, 331, 334, 341, 344, 345, 349, 354, 376, 377, 383, 391, 392, 410, 411, 413
Orature (littérature orale), 9, 20, 25, 52, 59, 60, 63, 71, 74, 75, 87-89, 96, 107-117, 121, 126-133, 141, 145, 242, 419, 421
Orientalisme, 22, 32, 40, 41, 44, 45, 50, 63, 118, 170, 358, 364, 367, 372, 381, 414

Panafricanisme, 66, 75, 91, 93, 96, 138
Patrimonialisation, 22, 116, 117, 128, 130, 131, 145
Pèlerinage, 10, 17, 21, 33, 43, 47, 111, 128, 168, 188, 203, 205, 214, 215, 218, 221, 222, 225, 227, 242, 243, 247-250, 254, 258, 260-262, 264-272, 274-276, 278-282, 284, 285, 287-299, 301, 327, 359, 360, 373

Relation de voyage (*riḥla*), 22, 34, 44, 248, 357-361, 363-365, 367, 368, 369-374, 376-381, 394, 398, 399, 412-415
Roman national, 11

Sonnis (dynastie), 17, 234, 236, 242
Sultan, 29, 216, 231, 249, 257, 259-261, 264-267, 269, 270, 276, 279, 281, 284, 289-300, 304, 319, 330, 331, 334, 335, 338, 376, 377, 383, 384, 393, 400, 401, 412, 414, 416
Sultanat, 9, 10, 11, 17, 20, 21, 27, 29-31, 33, 34, 44, 48, 52, 58, 59, 80, 86,

95, 106, 122, 152, 161, 162, 186, 188, 214-216, 223, 225, 230, 233, 238, 240, 242, 245, 247, 248, 251, 257, 310, 319, 320, 329, 330, 349, 352-354, 371, 391, 392, 400, 407, 413, 418-420

taqlīd, 256

Tārīḫ (*tarikh*, chronique), 11, 19, 20, 23, 29, 47, 55, 58, 61, 101, 121, 122, 140, 156, 161, 162, 167, 169, 173, 174, 180, 191-204, 213, 216, 217, 219-221, 227, 228, 236, 241-243

Temps des empires Ghāna-Mālī-Songhay, 28, 46, 48, 152, 156, 157, 161-163, 166, 167, 220, 241

Liste des figures

Le sultanat du Mālī
Hypothèses sur l'emplacement de la capitale du Mālī
M. Sidibé et L'Essor
Portrait de M. Sidibé figurant dans L'Essor, 13 mai 1963
Les auteurs mamelouks et la dénomination du Mālī
Le Takrūr d'après la Taḏkirat al-nisyān
Le Takrūr d'après al-Bartilī
Le fihrist des Masālik d'al-ʿUmarī
Représentation du monde selon les Masālik
Classification du récit du chapitre 10 selon la méthode détaillée en introduction
Mosquée d'Aḥmad al-Mihmandār, Darb al-Aḥmar, Le Caire
Liste des manuscrits de la Tuḥfat al-nuẓẓār dans l'édition d'al-Tāzī
Intertextualité entre la Riḥla et les Masālik
Intertextualité entre la Tuḥfat al-nuẓẓār et le Kitāb al-Masālik d'al-Bakrī
Intertextualité entre la Riḥla et les Aṯār al-bilād d'al-Qazwīnī

{1} Pierre Nora, *Historien public*, Paris, Gallimard, 2011, p. 358 (article paru en 1999).
{2} François Hartog, *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, Paris, Le Seuil, 2015 [2003].
{3} D'après une lettre de Gilles Deleuze du 29 décembre 1986, citée par Arnaud Villani (*La Guêpe et l'Orchidée*, Paris, Belin, 1999, p. 56).
{4} Al-Saʿdī, *Taʾrīḫ al-Sūdān* (éd. O. Houdas), p. 9-11 (١١-٩).
{5} J. Cuoq, *Recueil*, p. 262, 264.
{6} Cette approche a travaillé l'histoire médiévale de l'Occident chrétien dès le début des années 1980, notamment grâce aux travaux de Bernard Guenée : « Trop de gens croient encore que le Moyen Âge n'a pas eu d'historiens. Trop de gens osent encore dire que personne, au Moyen Âge, n'a même eu le sens du passé. Je voudrais simplement convaincre qu'il y a eu, au Moyen Âge, des historiens, et qu'ils ont eu des lecteurs. » B. Guenée, *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval*, Paris, Aubier, 2011 [1e éd. 1980], p. 7.
{7} La question de la littérature arabe ouest-africaine est abordée en détail dans le chapitre 4.
{8} M. Nobili, S. Mathee, « Towards a New Study of the So-Called Tārīkh al-fattāsh », *History in Africa*, vol. 42, 2015, p. 37-73. M. Nobili, « New Reinventions of the Sahel : Reflections on the Taʾrīḫ Genre in the Timbuktu Historiographical Production, Seventeenth to Twentieth Centuries », dans T. Green, B. Rossi (dir.), *Landscapes, Sources and Intellectual Projects of the West African Past. Essays in Honour of Paulo Fernando de Moraes Farias*, Leiden, Brill, 2018, p. 201-221. Pour un exemple du XXe siècle : M. S. Mathee, « The Kitāb al-turjumān : A Twentieth-Century Historiographical (re)Mapping of the Southern Sahara and Sahel », *The Journal of African History*, vol. 61, no 3, 2021, p. 359-382.
{9} Hors du champ d'étude du Sahel médiéval on peut citer notamment une étude charnière pour l'historiographie éthiopienne médiévale : B. Hirsch, F.-X. Fauvelle, « Aksum après Aksum. Royauté, archéologie et herméneutique chrétienne de Ménélik II (r. 1865-1913) à Zära Yaqob (r. 1434-1468) », *Annales d'Éthiopie*, vol. 17, 2001, p. 59-109.
{10} John Hunwick a par exemple contribué à enrichir les corpus existants. Mais ces nouveaux textes, séparés des recueils et publiés dans des livres parfois confidentiels, ont été assez peu discutés.
{11} Bernard Guenée décrit pour l'Occident médiéval un processus analogue (*Histoire et culture historique*, *op. cit.*, p. 14).
{12} Voir par exemple : R. Seignobos, *L'Égypte et la Nubie à l'époque médiévale. Élaboration et transmission des savoirs historiographiques (641-ca. 1500)*, Thèse de doctorat, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, 2016, p. 5.
{13} Cet « *historiographic turn* », nourrit une certaine proximité avec le « *linguistic turn* », ce moment de rupture dans l'historiographie américaine des années 1970, inspiré par les philosophes français de la déconstruction, et considérant que l'histoire exprimait ses régimes de vérité dans les procédures narratives et textuelles. L'un de ses objectifs est de s'attaquer aux « mythes historiographiques » engendrés par la

littérature savante. Sur la question, consulter : P. Masonen, *The Negroland Revisited Discovery and Invention of the Sudanese Middle Ages*, Helsinki, Academia Scientiarum Fennica, 2000, p. 38-50. Voir également l'appel à poursuivre le retour réflexif critique sur les modes de construction des savoirs en histoire de l'Afrique lancé par Bertrand Hirsch dans l'éditorial de la revue *Afriques. Débats, méthodes et terrains d'histoire*, créée en 2010 : « Pour une nouvelle histoire des mondes africaines avant le XIXe siècle » (en ligne).

{14} C. Monteil, « Les Empires du Mali. Études d'histoire et de sociologie soudanaise », *Bulletin du Comité d'études historiques et scientifiques de l'AOF*, t XII, n° 3-4, 1929, p. 291-447.

{15} De façon un peu provocatrice, Jan Jansen a même proposé d'y ajouter un quatrième moment : « The Representation of Status in Mande : Did the Mali Empire still Exist in the Nineteenth Century ? », *History in Africa*, vol. 23, 1996, p. 87-109. Voir *infra*, chap. 3.

{16} J. Cuoq, *Recueil de sources arabes concernant l'Afrique occidentale du VIIIe au XVIe siècle* (*bilād al-Sūdān*), Paris, CNRS Éditions, 1975, p. 344.

{17} Le nom d'apparaît en premier sous l'orthographie « Mallī » chez le Grenadin Abū Ḥāmid al-Ġarnāṭī (1080-1169). Al-Ġarnāṭī, *Tuḥfat al-albāb wa-nuḫbat al-aʿǧāb*, (éd. G. Ferrand), *Journal Asiatique*, 1925, p. 42.

{18} R. Mauny a fortement contribué à faire connaître les sources portugaises des XVe-XVIe siècles relatives à la Sénégambie : Duarte Pacheco Pereira, *Esmeraldo de situ orbis, Côte occidentale d'Afrique du Sud marocain au Gabon*, (éd. & trad. R. Mauny, J. Brun), Lisbonne, Bissau, 1956. Gomes Eanes de Zurara, *Chronique de Guinée*, (éd. & trad. L. Bourdon, R. Richard, E. Serra Rafols, Th. Monod, R. Ricard, R. Mauny), Dakar, Mémoires de l'IFAN, n° 60, 1960. L'ensemble des textes portugais connus pour cette question a fait l'objet de plusieurs commentaires. Voir par exemple : Madina Ly, « L'empire du Mali aux XVe et XVIe siècle », dans *Le Sol, la parole et l'écrit. Mélanges en hommage de Raymond Mauny*, Paris, Société française d'histoire d'Outre-Mer, 1982, p. 595-611.

{19} Voir : H. Collet, « Présences passées du Māli, Les Māli anciens comme horizon historique en Afrique de l'Ouest (XVIIe-XIXe siècle) », dans F.-X. Fauvelle, C. Gutron (dir.), *Afrique : passés antérieurs*, Paris, Pétra, sous presse.

{20} G. Martinez-Gros, *L'Empire islamique, VIIe-XIe siècle*, Paris, Passé/Composé, 2019, p. 72-75.

{21} *Ibid*., p. 74.

{22} La région du « Vieux Manding » est l'espace le plus étroitement associé aujourd'hui à l'empire du Mālī (voir *infra*, chap. 3). La mémoire d'une autre région périphérique s'étant rattachée au Mālī a été étudiée par Toby Green : *The Rise of the Trans-Atlantic Slave Trade in Western Africa, 1300-1589*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, p. 46-52.

{23} V. Vydrin, « On the Problem of the Proto-Mande Homeland », *Journal of Language Relationship*, n° 1, 2009, p. 107-142.

{24} Depuis les années 1980 surtout, avec la promotion active de la « Charte du Manding » et le développement d'Internet, l'histoire du Mālī médiéval est un héritage

en mouvement, redéfini et redynamisé (voir *infra*, chap. 3).

{25} Sur cette question de la notion d'empire appliquée au Sahel médival, je me permets de renvoyer aussi à H. Collet, « Landmark Empires : Searching for Medieval Empires and Imperial Tradition in Historiographies of West Africa », *The Journal of African History*, vol. 61-3, 2021, p. 341-357.

{26} R. Bhargava, « Pour en finir avec l'injustice épistémique du colonialisme », *Socio*, n° 1, 2013, p. 44 ; voir aussi N. Y. Kisukidi, « Décoloniser la philosophie ou de la philosophie comme objet anthropologique », *Présence Africaine*, n° 192-2, 2015, p. 89.

{27} F. Madeline, « L'empire et son espace. Héritages, organisations et pratiques », *Hypothèses*, n° 1, 2007, p. 213-225.

{28} Il s'agit par exemple de l'un des axes forts du projet intellectuel du livre de M. Gomez, *African Dominion. A New History of Empire in Early and Medieval West Africa*, Princeton, Princeton University Press, 2018, p. 7.

{29} J. H. Kramers, C. E. Bosworth, O. Schumann, O. Kane, « Sulṭān », *EI*^{2}.

{30} Jean Devisse estimait que le « concept était peu adéquat pour l'Afrique » (« Recherche sur l'Afrique au Moyen Âge », *Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public*, 20e congrès, Paris, 1989, p. 381). Catherine Coquery-Vidrovitch, en proposant de nouvelles lignes de rupture chronologique pour l'histoire de l'Afrique, accordait une ère à l'arrivée de l'islam en Afrique de l'Ouest. Elle s'empressait de préciser qu'il n'était pas question : « d'importer des concepts étrangers au reste du continent, comme celui d'islam "médiéval" » (« De la périodisation en histoire africaine, peut-on l'envisager ? À quoi sert-elle ? », *Afrique & Histoire*, n° 2, 2004, p. 50). Jean-Louis Triaud a proposé de voir de son côté « l'éveil à l'écriture » comme le moment d'un nouveau Moyen Âge sahélien (« L'éveil à l'écriture. Un nouveau Moyen Âge sahélien. À propos de l'ouvrage de Paulo Fernando de Moraes Farias, *Arabic Medieval Inscriptions from the Republic of Mali* », *Afrique & Histoire*, n° 4, 2005, p. 195-243).

{31} Voir par exemple : B. Hirsch, J.-P. Chrétien, « Maîtriser le temps. Entretien avec Jacques Le Goff », *Afrique & Histoire*, n° 2, 2004, p. 19-29.

{32} Cette « exception historique » qu'aurait constitué le Moyen Âge soudanien est reflété de manière emblématique dans la préface de *Haut-Sénégal-Niger* (1912) écrite par François Clozel, gouverneur général de l'AOF, qui passe directement de l'époque médiévale à la conquête française. « Le Soudan a été effleuré par la conquête arabe ; de ses confins mystérieux sont sortis les Almoravides qui ont conquis le Maghreb et l'Espagne ; il a vu se fonder et disparaître de grands empires noirs ; des armées marocaines ont envahi et dominé pendant plus d'un siècle certaines de ses provinces. Enfin le récit de la conquête française commencée en 1880, terminée d'hier, reste encore à faire ». M. Delafosse, *Haut-Sénégal-Niger*, t. 1, Paris, Émile Larose, 1912, p. 3.

{33} B. Hirsch, J.-P. Chrétien, « Maîtriser le temps. Entretien avec Jacques Le Goff », art. cité, p. 23.

{34} F.-X. Fauvelle, *Le Rhinocéros d'or. Histoires du Moyen Âge africain*, Paris, Gallimard, 2019 [2013], p. 11-27.

{35} Cette conceptualisation a été conjointement développée dans : P. Boucheron, F.-X. Fauvelle, J. Loiseau, « Rythmes du monde au Moyen Âge », dans *Quoi de neuf au Moyen Âge ?*, Paris, La Martinière, 2016, p. 150-166.
{36} Sur la question du cuivre : H. Collet, I. Houssaye-Michienzi, « Le Touat dans la globalité médiévale. Itinéraire d'une cargaison de cuivre du royaume de Hongrie au sultanat du Mālī (1407-08) », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n° 149, 2021, p. 53-78.
{37} À ce sujet voir : B. Hirsch, Y. Potin, « Le continent détourné. Frontières et mobilité des mondes africains », dans P. Boucheron (dir.), *Histoire du monde au XVe siècle*, Paris, Fayard, 2009, p. 93-114.
{38} Sur le basculement vers la façade atlantique : T. Green, *The Rise of the Trans-Atlantic Slave Trade in Western Africa, 1300-1589*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.
{39} J. Vidal, « La légende officielle de Soundiata », *Bulletin du Comité d'études historiques et scientifiques de l'AOF*, n° 7, 1924, p. 328.
{40} D. T. Niane, *Soudjata ou l'Épopée Mandingue*, Paris, Présence africaine, 1960, p. 12.
{41} J. Jansen, « Masking Sunjata : A Hermeneutical Critique », *History in Africa*, vol. 27, 2000, p. 132.
{42} F.-X. Fauvelle, « Bulletin critique », *Afrique & Histoire*, n° 3, 2005, p. 252.
{43} P. Masonen, *The Negroland Revisited*, *op. cit.*, p. 112.
{44} C. De La Roncière, *La Découverte de l'Afrique au Moyen Âge. Cartographe et explorateur*, t. I (1924) : *L'Intérieur du continent*, t. II (1925) : *Le Périple du continent*, t. III (1927) : *Un explorateur français au Niger*, Le Caire, Ifao.
{45} « On y voit représenté, à l'intérieur de l'Afrique, un roi assis, tenant une pépite d'or ; auprès de l'image, une légende qui se traduit ainsi : "Ce seigneur nègre est appelé Mussemelly [= Mouça de Meilli], souverain des nègres de Gineua [= la Guinée, l'ancien royaume de Ghâna] : c'est le roi le plus riche et le plus noble de toute la contrée, tant abonde l'or qu'on recueille dans son pays !" Et la carte indique les étapes de la route qu'on suivait depuis le Maroc, pour arriver au Melli. Une autre carte majorquine, plus récente, – elle fut faite en 1413 par un Juif converti, Mecia de Viladestes, – est encore plus détaillée pour les oasis. Quant au roi de Melli, il est, en quelque sorte, de style : il figure sur ces cartes depuis la plus ancienne, datée de 1339 ; il apparaît encore au XVe siècle, et jusqu'au XVIe, non seulement à Majorque, mais sur des œuvres catalanes et italiennes, auxquelles les majorquines ont servi de modèles. » S. Gsell, « La découverte de l'Afrique au Moyen Âge... », *Journal des savants*, janvier 1926, p. 24-25. La Bibliothèque nationale de Paris possède un manuscrit de l'atlas d'Abraham Cresques, sous la cote Espagnol 30, qu'il est possible d'obtenir sur leur site. La représentation du mansa du Mālī se trouve p. 9.
{46} Il existe de nombreux travaux sur cette cartographie. On se reportera avec profit aux travaux récents d'Emmanuel Vagnon, notamment : C. Hofmann, H. Richard, E. Vagnon, *L'Âge d'or des cartes marines. Quand l'Europe découvrait le monde*, Paris, BNF éditions, 2012.
{47} P. Masonen, *The Negroland Revisited*, *op. cit.*, p. 119-123.

{48} G. R. Crone, *The Voyage of Cadamosto and Other Documents on Western Africa in the Second Half of the Fifteenth Century*, Londres, the Hakluyt Society, 1937, p. 87.
{49} Pour la liste de ces sources : P. Masonen, *The Negroland Revisited*, *op. cit*., p. 123-165.
{50} F.-X. Fauvelle, « Bulletin critique », art. cité, p. 253.
{51} Son récit comporte des erreurs qui ont été relevées telles l'inversion du cours du Niger. Pour un examen de son œuvre voir : N. Zemon-Davis, *Léon l'Africain. Un voyageur entre deux mondes*, (trad. D. Peters), Paris, Payot, 2007. F. Pouillon (dir.), *Léon l'Africain*, Paris, Karthala, 2009.
{52} Jean-Léon l'Africain, *Description de l'Afrique*, Paris, Adrien Maisonneuve, 1956, p. 466.
{53} La rupture de la continuité de la connaissance médiévale en Afrique du Nord peut aussi s'expliquer avec le sort que rencontrent les Juifs à la fin du XVe siècle, ainsi que par les conséquences de la fin de la Reconquista qui cloisonnent davantage l'espace occidental de la Méditerranée entre chrétiens et musulmans. S. Gsell proposait déjà cette explication en 1926. S. Gsell, « La découverte de l'Afrique au Moyen Âge... », art. cité, p. 26.
{54} Cette période a été étudiée en profondeur par Pekka Masonen, j'y reviens donc rapidement.
{55} P. Masonen, *The Negroland Revisited*, *op. cit.*, p. 306-309.
{56} P. Masonen consacre une page sur la personnalité de l'auteur qui faisait montre, chose rare, d'une absence de préjugés racialistes envers les Africains (*ibid*., p. 315).
{57} Sur la « question de Ghāna » (*ibid*., p. 284-305), voir aussi J.-L. Triaud, « Le nom de Ghana. Mémoire en exil, mémoire importée, mémoire appropriée », dans J.-P. Chrétien, J.-L. Triaud (dir.), *Histoire d'Afrique. Les enjeux de mémoire*, Paris, Karthala, 1999, p. 235-280.
{58} P. Masonen, *The Negroland Revisited*, *op. cit*., p. 315-316.
{59} Sa géographie « de chambre » fut discréditée de son vivant. Aussi ce n'est pas tant le contenu que la place de la publication dans la naissance d'un « africanisme » contemporain qui nous intéresse ici. Pour un examen complet de l'œuvre de W. Cooley, voir *ibid.*, p. 319-419.
{60} Traduit de W. Cooley, *The Negroland of the Arabs*, Londres, Frank Casse and Co, 1841, p. viii.
{61} R. Basset, « Essai sur l'histoire et la langue de Tonbouktou et des royaumes Songhaï et Melli », *Mélanges d'histoire et de littérature orientales*, n° 17, Louvain, Lefever, 1888, p. 1.
{62} F.-X., Fauvelle, « Bulletin critique », art. cité, p. 254.
{63} D'une manière générale, les explorations vont permettre l'identification de nouveaux manuscrits arabes.
{64} Pour un examen de la figure séminale d'H. Barth dans l'essor de l'africanisme européen, voir : M. Diawara, P. F. de Moraes Farias, G. Spittler (dir.), *Heinrich Barth et l'Afrique*, Cologne, Rüdiger Köppe Publishers, 2006.
{65} P. F. de Moraes Farias, *Arabic Medieval Inscription from the Republic of Mali.*

Epigraphy, Chronicles and Songhay-Tuareg History, Oxford, Oxford University Press, 2003, p. xlvi-xlvii. L'historien brésilien attribue notamment à Barth d'avoir fondé la tradition d'une lecture restrictive des chroniques de Tombouctou.

{66} H. Barth, *Voyages et découvertes dans l'Afrique septentrionale et centrale pendant les années 1949 à 1855*, t. 1 [trad. P. Ithier], Paris, A. Bohné, 1861, p. 7.

{67} *L'Essai sur l'inégalité des races humaines* du comte Arthur de Gobineau paraît en 1853.

{68} L. Quintin, « Étude ethnographique sur les pays entre le Sénégal et le Niger », *Bulletin de la société de géographie*, nº 2, 1881, p. 177.

{69} L. G. Binger, *Essai sur la langue bambara*, Paris, Maisonneuve frères et Ch. Leclerc, 1886, p. 3.

{70} L. G. Binger, *Du Niger au golfe de Guinée*, Paris, Hachette, 1892, p. 56-57. Il y propose un site près de Nyamina pour la capitale. Voir : H. Collet, « L'introuvable capitale du Mali. La question de la capitale dans l'historiographie du royaume médiéval du Mali », *Afriques*, nº 4, 2013, § 25 (en ligne).

{71} F.-X. Fauvelle, « Bulletin critique », art. cité, p. 257. L'expression « babylomaniaque » est de Pekka Masonen.

{72} Traduit de F. L. Shaw, *A Tropical Dependency. An outline of the Ancient History of the Western Soudan with and Account of the Modern Settlement of Northern Nigeria*, Londres, James Nisbet & Co. Limited, 1905, p. 153.

{73} M. Delafosse, *Les Noirs de l'Afrique*, Paris, Payot, 1922, p. 31-36.

{74} Un exemple célèbre est la généalogie des Mansas laissée par Mansa Musa à la chancellerie du Caire qui mettait en avant une ascendance alide, prétention rejetée par les secrétaires de la chancellerie. Voir : J. Cuoq, *Recueil*, *op. cit.*, p. 286.

{75} Sur le personnage de M. Delafosse : J.-L. Amselle, E. Sibeud (dir.), *Maurice Delafosse. Entre orientalisme et ethnographie : l'itinéraire d'un africaniste, 1970-1926*, Paris, Maisonneuve & Larose, 1999.

{76} J.-L. Triaud, « Haut-Sénégal-Niger, un modèle "positiviste" ? De la coutume à l'histoire : Maurice Delafosse et l'invention de l'histoire africaine », dans J.-L. Amselle, E. Sibeud, (dir.), *Maurice Delafosse*, *op. cit.*, p. 210-232. Voir aussi dans le même ouvrage : J.-H, Jezequel, « Maurice Delafosse et l'émergence d'une littérature africaine à vocation scientifique » (p. 90-104).

{77} Cette pratique se retrouve dans d'autres régions. Voir par exemple : V. Hiribarren, « A European and African Joint-Venture : Writing a Seamless History of Borno (1902-1960) », *History in Africa*, vol. 40, 2013, p. 77-98.

{78} Sur cette question, voir *infra*, chap. 4.

{79} L. Tauxier, *Les États de Kong*, Paris, Karthala, 2003 [écrit 1921-1922], p. 33.

{80} P. Masonen, *The Negroland Revisited*, *op. cit*., p. 458-461.

{81} Les informations biographiques sur Jules Vidal sont rares. En 1923, il est administrateur en chef des colonies. Voir : H. Collet, « L'introuvable capitale du Mali... », art. cité, § 21-22.

{82} J. Vidal, « Au sujet de l'emplacement de Mali (ou Melli), capitale de l'ancien empire mandingue », *Bulletin du Comité d'études historiques et scientifiques de l'AOF*, nº 2, 1923, p. 251-268 ; « Un problème historique africain. Le véritable

emplacement du Mali », *Bulletin du Comité d'études historiques et scientifiques de l'AOF*, nº 4, 1923, p. 606-619 ; « La légende officielle de Soundiata », *Bulletin du Comité d'études historiques et scientifiques de l'AOF*, nº 7, 1924, p. 317-328. Pour une restitution approfondie des débats sur la question de la capitale, je renvoie à mon étude sur la question de la capitale dans l'historiographie relative à l'histoire du Mali à partir du XIXe siècle citée ci-dessus, ainsi qu'à : F.-X. Fauvelle, « Niani redux. En finir avec l'identification du site de Niani (Guinée-Conakry) à la capitale du royaume du Mali », *P@lethnologie*, nº 4, 2012, p. 237-254 ; et P. Masonen, *The Negroland Revisited*, *op. cit.*, p. 384-385.

{83} L.-G. Binger, *Du Niger au golfe de Guinée...*, *op. cit.*, p. 56-57.

{84} J. Vidal, « Au sujet de l'emplacement de Mali (ou Melli) », art. cité, p. 257.

{85} H. Collet, « L'introuvable capitale du Mali », art. cité, § 23-27.

{86} « M. Vidal fut le premier Européen, de mémoire d'homme, qui vint à Niani. » M. Gaillard, « Niani ancienne capitale de l'Empire mandingue », *Bulletin du Comité d'études historiques et scientifiques de l'AOF*, nº 8, 1923, p. 621. Toutefois, dans une notice écrite le 26 mars 1931 et publiée seulement en 1958 par *Notes africaines*, Maurice Montrat, administrateur en poste pendant quatre ans à Siguiri, indique qu'il passa à Niani en 1918 et en 1922 pour faire une enquête de terrain, sans préciser s'il avait vu les ruines ou simplement le village. M. Montrat, « Notice sur l'emplacement de la capitale du Mali », *Notes africaines*, nº 79, 1958, p. 90-93.

{87} J. Vidal, « Un problème historique africain... », art. cité, p. 606-619.

{88} « Jamais, au grand jamais, les souverains mandingues n'ont résidé autre part que dans le Manding dont la limite septentrionale sur le Niger est Bamako. » J. Vidal, « Un problème historique africain... », art. cité, p. 607.

{89} M. Gaillard, « Niani ancienne capitale de l'Empire mandingue », art. cité, p. 620.

{90} H. Collet, « L'introuvable capitale du Mali », art. cité, § 28-32.

{91} Pour lire le détail de ce détournement philologique voir : H. Collet, « L'introuvable capitale du Mali », art. cité, § 33-37. Le raisonnement de Delafosse s'appuie en partie le *Tārīḫ al-Fattāš* qui donne un nom en arabe qui peut se retranscrire par Niani, mais il s'agirait alors davantage de la capitale tardive plutôt que médiévale.

{92} Cette chronique a sa propre littérature scientifique. Après plus d'un siècle de débats, M. Nobili a récemment prouvé que Houdas et Delafosse avait en réalité, sans s'en rendre compte, édité et traduit dans la *Chronique du chercheur*, une chronique du XVIIe siècle et une du XIXe siècle. M. Nobili, *Sultan, Caliph and the Renewer of the Faith. Aḥmad Lobbo, the Tārīkh alfattāsh and the Making of an Islamic State in West Africa*, Cambridge, Cambridge University Press, 2020.

{93} M. Montrat, « Notice sur l'emplacement de la capitale du Mali », art. cité, p. 91. En outre, le site qu'il propose n'était pas accessible. « Les ruines de Mali seraient bien plus importantes et plus précieuses que celles de Niani. Plusieurs personnes me l'ont affirmé et m'ont toujours indiqué la même direction. Mais aucune d'elles n'a osé m'y conduire "pour ne pas troubler le repos des anciens" et surtout "pour ne pas mourir". [...] "Le jour de l'arrivée des Blancs à Mali sera la fin du monde." [...] Voilà ce qui est dit dans le pays. Même à prix d'argent, il est difficile d'avoir le moindre

renseignement précis. » Je n'ai pas réussi à trouver d'information sur la vie de cet homme.

{94} C. Monteil, *Les Empires du Mali*, Paris, Larose, 1930.

{95} V. Monteil, « Charles Monteil (1871-1949) », dans *Hommes et destins. Dictionnaire biographique d'outre-mer*, vol. 5, Académie des sciences d'outre-mer, 1984, p. 402-405. J. Richard-Molard, « In memoriam : Charles Monteil », *Bulletin de l'IFAN*, vol. 11, 1949, p. 543.

{96} C. Monteil, « Les empires du Mali », *Bulletin du Comité d'études historiques et scientifiques de l'AOF*, n° 12, 1929, p. 291-292. Cette volonté de connaître l'histoire des populations pour éventuellement s'appuyer sur des structures sociales existantes s'est développée au fur et à mesure de l'occupation des territoires conquis. Elle s'observe également dans les colonies africaines britanniques. Voir : A. I. Nwabughuogo, « The Role of Propaganda in the Development of Indirect Rule in Nigeria, 1890-1929 », *The International Journal of African Historical Studies*, vol. 14, n° 1, 1981, p. 69.

{97} Des fragments de l'œuvre de l'historien égyptien al-Maqrīzī étaient déjà connus depuis le début du XIXe siècle. Voir : P. Masonen, *The Negroland Revisited*, *op. cit.*, p. 308-309.

{98} C. Monteil, « Les empires du Mali », art. cité, p. 295.

{99} « Les sources de l'histoire indigène doivent, tout d'abord, retenir notre attention. [...] Tradition indigène orale. C'est d'elle que procèdent, en grande partie, les informations déjà publiées et celles mises en œuvre ici. Sa caractéristique propre, c'est d'être une confusion inextricable de faits réels et de faits tenus pour fabuleux par les Européens » (*ibid*., p. 293-294).

{100} *Ibid*., p. 296.

{101} Leurs travaux et traductions sont parfois les seuls qu'il nous reste pour appréhender certains textes. Voir par exemple : M. Delafosse, *Traditions historiques et légendaires du Soudan occidental par Mamadi Aïssa, traduites d'un manuscrit arabe inédit*, Paris, Publication du comité de l'Afrique française, 1913. L'original arabe est considéré comme perdu. Concernant les autres versions de l'épopée de Sunjata Keita, dont la première est collectée en 1879, se reporter à la recension exhaustive de M. Gomez : *African Dominion..., op. cit.*, p. 390-391.

{102} « Ces légendes qui empruntent leurs éléments aux circonstances de la vie sociale actuelle, sont de précieux documents de folklore, mais elles ne peuvent fournir à l'histoire que des témoignages suspects ». C. Monteil, « Les empires du Mali », art. cité, p. 364.

{103} M. Delafosse, *Traditions historiques et légendaires du Soudan occidental..., op. cit.*

{104} Sur le procédé narratif de la rétrodiction, qui consiste à partir de faits pour en imaginer, en l'absence de document, les causes par raisonnement hypothétique et analogique, voir P. Veyne, *Comment on écrit l'histoire*, Paris, Le Seuil, 1971, p. 97-98.

{105} C. Monteil, « L'œuvre des étrangers dans l'empire soudanais du Mali », *Revue des études islamiques*, n° 2, 1929, p. 227-235. Cet article est discuté dans le chapitre

4.
{106} C. Monteil, « Les empires du Mali », art. cité, p. 307.
{107} Une chaire d'histoire de la colonisation existait depuis 1920 à la Sorbonne. Son dernier occupant, Charles-André Julien (1891-1991), spécialiste de l'Afrique du Nord, anticolonialiste, la fit disparaître avec lui en 1961. Voir : G. de Gantes, « De l'histoire coloniale à l'étude des aires culturelles : la disparition d'une spécialité du champ universitaire français », *Outre-mers*, vol. 90, n° 338, 2003, p. 7.
{108} Les citations de cette partie émanant du journal *L'Essor* et des documents des Archives nationales de Bamako ont été reproduites verbatim, telles que je les ai trouvées.
{109} La formule est d'Elikia M'Bokolo (*Afrique noire. Histoire et civilisation*, t. 2, Paris, Hatier, 1995, p. 331).
{110} *Ibid*., p. 422. Nous voyons un exemple de ce profil plus bas dans le cadre de l'écriture de l'histoire du Mali médiéval. Il faut signaler qu'une élite arabisante, sachant lire et écrire, existait déjà. Voir la deuxième partie.
{111} *Ibid*., p. 427.
{112} Elikia M'Bokolo parle même de « crépuscule de l'homme blanc » (*ibid*., p. 440).
{113} *Ibid*., p. 443.
{114} T. Monod, « Préface », *Notes africaines*, avril 1959, p. 33.
{115} R. Mauny, « Évocation de l'empire du Mali », *Notes africaines*, avril 1959, p. 33.
{116} A. Gide, « Avant-propos », *Présence africaine*, n° 1, 1947, p. 4.
{117} D. Pelage, « La fin d'un mythe scientifique », *Présence africaine*, n° 1, 1947, p. 158. Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939) était un philosophe et sociologue français. *La Mentalité primitive*, qui connaît un grand retentissement en 1922, a été utilisée comme œuvre témoin de cette époque. Le discrédit dont il a été frappé, qui passe par la réduction de son œuvre à quelques formules, a servi notamment à marquer une rupture entre un avant et un après putatif de la pensée européenne vis-à-vis des sociétés du Sud.
{118} Peut-être dans une moindre mesure peut-on parler de la nécessité qui apparaît à ce moment-là de devoir expliquer ou démontrer que « le Noir » est un homme comme un autre. Voir l'article de George Balandier dans ce même numéro de *Présence africaine*, « Le noir est un homme ».
{119} Il est frappant de noter que *L'Âme nègre* de Maurice Delafosse paraît, comme *La Mentalité primitive*, en 1922. Plutôt que de se livrer à des considérations théoriques, l'auteur propose la présentation d'un corpus d'histoires, de légendes, fables, contes et proverbes de l'Afrique de l'Ouest collectés oralement par ses soins ou disponibles dans des publications. « À mon tour, et procédant d'autre manière, j'ai pensé rendre service à ceux qui s'intéressent aux Noirs de l'Afrique et cherchent à lire au fond de leur esprit et de leur cœur, en livrant au public les pages qui vont suivre. » M. Delafosse, *L'Âme nègre*, Paris, Payot, 1922, p. 12.
{120} Archives nationales de Bamako, fond du Bureau National Politique (BNP), 1G, Inventaire II, dossier 1481, « programme d'histoire et géographie 1953 ».
{121} Archives nationales de Bamako, fond BNP, 1G, Inventaire III, dossier 2285, « Rapport général de présentation des programmes de l'enseignement en République

du Mali ».

{122} Le dossier 1323 du fond du Bureau National Politique, intitulé « La réforme de l'enseignement (1962) », détaille cette volonté.

{123} J.-L. Triaud note à ce propos : « L'histoire du Ghâna, de Mali et du Songhay excitait l'intérêt des enseignants et des étudiants africains. L'un d'entre eux, J.E.K. Aggrey, était en train de travailler, au moment de sa mort, à une thèse d'histoire, dans laquelle il cherchait à prouver que "nombre de Noirs, de Noirs purs, qui habitaient disons la Gold Coast, étaient une race conquérante qui remontait au Songhay, au Mali, au Ghana, à l'Égypte, à la Méroé des Ethiopiens". » J.-L. Triaud, « Le nom de Ghana... », art. cité, p. 269.

{124} Archives nationales de Bamako, fond BNP, 8e carton, Dossier 21, Congrès des étudiants 1961-1964, « Discours de M. Beye, attaché culturel de l'ambassade au XIIe congrès des étudiants maliens en France ».

{125} Archives nationales de Bamako, fond BNP, « Rassemblement démocratique africain de Guinée Congrès 1957-1962 », 7e carton, dossier 14, lettre 1.

{126} Archives nationales de Bamako, fond BNP, *Rassemblement démocratique africain de Guinée Congrès 1957-1962*, 7e carton, dossier 14, lettre 2. « Conakry le 22 août 1960, El'Hadji Ya Diane, Commerçant Quartier Dravéla à Bamako actuellement à Conakry A Monsieur Le Secrétaire General de l'Union Soudanaise r.d.a. à Bamako ».

{127} Archives nationales de Bamako, fond BNP, Fédération du Mali 36, « Décret sur un inventaire de lieu pour patrimoine, Hymne de la fédération du Mali, Premier anniversaire de la fédération du Mali 9/1/60 ».

{128} Voir le texte en annexe.

{129} Archives nationales de Bamako, fond BNP, Inventaire numérique no III, dossier 2G-638, « Premier Congrès des africanistes à Accra 12-17 décembre 1962. Rapport présenté par M. Ousmane Amadou Cissé, Directeur de l'Institut des Sciences Humaines du Mali, Délégué du Mali au Congrès. Rapport sur le premier congrès international d'africanistes ».

{130} « On sait que trop de personnes non-africaines prétendent nous connaître mieux que nous-mêmes ne pouvons le faire et voire même s'arrogent le droit de parler en notre nom. Cette tare ou cette maladie est courante aujourd'hui chez les personnes appelées communément "africanistes". – La seconde idée est celle que les études africaines et en particulier l'histoire africaine doivent être traitées d'un point de vue africain, avoir une interprétation africaine. » *Ibid.*

{131} *Ibid.*

{132} *Ibid.*

{133} *Ibid.*

{134} *Ibid.*

{135} Cette idée entre en résonance avec les propos de Théodore Monod qui décrit l'histoire africaine comme une réalité objective à découvrir (« Préface », art. cité, p. 33).

{136} E. Sibeud, « Des sciences coloniales au questionnement postcolonial : la décolonisation invisible ? », *Revue d'histoire des sciences humaines*, no 24, 2011,

p. 3-4.
{137} E. Brizuela-Garcia, « The history of africanization and africanization of history », *History in Africa*, vol. 38, 2006, p. 87 (je traduis).
{138} David Newbury a reconstitué le long débat ouvert par Vansina en 1961 et les nombreuses critiques qu'il a dû affronter (« Contradictions at the heart of the canon : Jan Vansina and the debate over oral historiography in Africa, 1960-1985 », *History in Africa*, vol. 34, 2007, p. 213-254).
{139} Cette partie met à contribution les travaux récents sur sa vie et œuvre, ainsi qu'un dossier à son nom que j'ai trouvé par sérendipité dans le fonds du Bureau national politique (BNP) des Archives nationales de Bamako (dossier 530)
{140} N. S. Hopkins, « Mamby Sidibé (1891-1977), Malian anthropologist and militant », *Mande Studies*, vol. 15, 2013, p. 5-41. N. S. Hopkins, M. Sidibé, « Le Rapport de Mamby Sidibé sur les Cérémonies septennales du Kamablon de 1961 », *Mande Studies*, vol. 15, 2013, p. 43-61. J. Jansen, N. Muurling, « Mamby Sidibé's Report on the 1961 Kamabolon Ceremony : An Historiographical Analysis », *Mande Studies*, vol. 15, 2013, p. 63-77.
{141} Voir l'introduction de C. Labrune-Badiane, E. Smith, *Les Hussards noirs de la colonie. Instituteurs africains et « petites patries » en AOF (1913-1960)*, Paris, Karthala, 2018.
{142} Cette partie s'appuie sur le dossier d'archive susnommé ainsi que sur le travail de N. S. Hopkins « Mamby Sidibé (1891-1977), Malian anthropologist and militant », art. cité.
{143} Archives nationales de Bamako, fond BPN, 135e carton, dossier 530, « Mamby Sidibé ».
{144} Après un passage par Ouagadougou. *Ibid.*
{145} Une anecdote est rapportée à ce propos : « Dans l'intervalle, en 1941, il résista à cette déclaration d'un inspecteur des Affaires Administratives dévoué corps et âme au régime de Vichy : "La cérémonie du drapeau a été mal faite" "Pourquoi ?" "Parce que le maître de service avait oublié de dire France quand le drapeau était hissé". Une courte conversation eut lieu entre lui et l'Inspecteur qui déclara : "Je le signalerai dans mon rapport". » *Ibid.*
{146} « Sidibé, Mamby (1891-1977) », dans P. J. Imperato, G. H. Imperato, A. C. Imperato, *Historical Dictionary of Mali*, 4e éd., Lanham, Rowman & Littlefield, 2008, p. 268.
{147} *Ibid*., p. 268.
{148} Archives nationales de Bamako, fond BPN, 135e carton, dossier 530, « Mamby Sidibé ».
{149} « Sidibé, Mamby (1891-1977) », art. cité, p. 269.
{150} Notamment : M. Sidibé, « Premières notes sur la littérature orale, les croyances et coutumes indigènes », *Bulletin d'enseignement de l'AOF*, no 17, 1928, p. 60-78. Son ouvrage le plus connu, paraît à titre posthume à Paris en 1982 sous le titre *Contes populaires du Mali*. Pour une liste complète de ses publications : V. Görög, *Littérature orale d'Afrique noire. Bibliographie analytique*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1981, p. 287-288.

{151} N. S. Hopkins, « Mamby Sidibé (1891-1977), Malian anthropologist and militant », art. cité, p. 28-32.
{152} Archives nationales de Bamako, fond BNP, Fédération du Mali 36, « A propos de l'Empire du Mali et de la Fédération du Mali ». Il semble que ce projet n'arriva jamais à terme.
{153} M. Sidibé, « Comment je me suis formé pour l'histoire du Mali ? » *L'Essor*, 6 mai 1963, p. 4.
{154} J. Jansen, N. Muurling, « Mamby Sidibé's Report on the 1961 Kamabolon Ceremony... », art. cité, p. 67. N. S. Hopkins, « Mamby Sidibé... », art. cité, p. 22.
{155} J. Jansen, N. Muurling, « Mamby Sidibé's Report on the 1961 Kamabolon Ceremony... », art. cité, p. 63-64.
{156} N. S. Hopkins, M. Sidibé, « Le Rapport de Mamby Sidibé sur les Cérémonies septennales du Kamablon de 1961 », art. cité, p. 7.
{157} Le quotidien en langue bambara *Kibaru* paraît pour la première fois en 1972.
{158} Je n'ai pu lire tous les numéros de l'année 1963, certains manquant à la Bibliothèque de documentation internationale contemporaine où j'ai consulté *l'Essor*. Cependant j'ai réussi à mettre la main sur des numéros cohérents dont le travail se suit. Il est possible que d'autres numéros présentent des articles de M. Sidibé.
{159} M. Sidibé, *L'Essor*, 29 avril 1963, p. 6.
{160} M. Sidibé, *L'Essor*, 10 juin 1963, p. 2. L'expression « territoire national » pour le royaume du Mali est ici clairement anachronique.
{161} M. Sidibé, *L'Essor*, 10 juin 1963, p. 2.
{162} M. Sidibé met en œuvre à son échelle des principes historiques qui ne sont pas sans rappeler ceux d'Ernest Lavisse dans son *Histoire de France* qui procède à la construction d'un État-nation « dont on suppose qu'il existe depuis le temps de Clovis jusqu'à l'époque de Louis XVI – a fortiori jusqu'aux gouvernements de Gambetta, Ferry ou Clemenceau » (G. Bourde, H. Martin, *Les Écoles historiques*, Paris, Le Seuil, 1997, p. 197). Il y a incontestablement l'idée d'une nation malienne millénaire chez M. Sidibé.
{163} N. S. Hopkins, M. Sidibé, « Le Rapport de Mamby Sidibé sur les Cérémonies septennales du Kamablon de 1961 », art. cité, p. 22.
{164} À comprendre sans doute au sens géographique seulement sous la plume de M. Sidibé qui était d'origine peule. Si la volonté de concorde nationale le fait effacer légèrement les différents groupes sociolinguistiques du territoire, on a du mal à penser qu'il aurait sciemment exclu de l'histoire nationale les Peuls, Songhays, Touaregs ou Dogons par exemple. Tous devaient donc être Maliens, et le cœur géo-historique du Mali était la région du Manding (ou Mandé).
{165} M. Sidibé, *L'Essor*, 7 juillet 1963, p. 2.
{166} D. T. Niane, *Recherches sur l'empire du Mali au Moyen Âge*, Paris, Présence africaine, 1975 (1re éd. 1962), p. 7-8.
{167} L. Kesteloot, *Histoire de la littérature négro-africaine*, Paris, Karthala, 2001, p. 239.
{168} Cette seconde édition n'a pas, semble-t-il, été remaniée puisque D. T. Niane n'y parle pas du tout de sa présence à Niani et exprime même ses regrets de pas avoir pu

se rendre sur le site alors qu'avant 1975 il s'y est rendu plusieurs fois. D. T. Niane, *Recherches sur l'empire du Mali au Moyen Âge*, Paris, Présence africaine, 1975, p. 78.

{169} C. Monteil, « Les empires du Mali », art. cité, p. 292-293.

{170} D. T. Niane, *Recherches sur l'empire du Mali*, *op. cit.*, p. 10. Aucune source n'indique que Mansa Sulaymān a entrepris le pèlerinage et je n'ai retrouvé cette affirmation nulle part ailleurs.

{171} « Elle [l'idéologie] se réduit finalement à ce qui rend la pensée repérable, datable, parce qu'une idéologie finit toujours par être révolue, ayant fini par être identifiée comme un conditionnement injustifié de la pensée. [...] Il n'y a d'idéologie que relativement à l'appareil critique qui la repère et la déjoue ». F.-X. Fauvelle, *L'Afrique de Cheikh Anta Diop*, Paris, Karthala, 1996, p. 23.

{172} D. T. Niane, « Le Mali et la deuxième expansion manden », dans D. T. Niane (dir.), *Histoire générale de l'Afrique*, t. IV, *L'Afrique du XIIe au XVIe siècle*, Paris, UNESCO, 1987, p. 152-154.

{173} Voir par exemple J. Bazin, « La production d'un récit historique », *Cahiers d'études africaines*, vol. 19, n° 73, 1979, p. 435-483.

{174} F.-X. Fauvelle, *L'Afrique de Cheikh Anta Diop*, *op. cit.*, p. 17-18 ; et « Cheikh Anta Diop, ou l'africaniste malgré lui », dans F.-X. Fauvelle, J.-C. Chrétien, C.-H. Perrot (dir.), *Afrocentrismes. L'histoire des Africains entre Égypte et Amérique*, Paris, Karthala, 2000, p. 40-41.

{175} F.-X. Fauvelle, *L'Afrique de Cheikh Anta Diop*, *op. cit*., p. 178.

{176} Outre les ouvrages déjà cités, il faut ajouter : F.-X. Fauvelle, *La Mémoire aux enchères. L'idéologie afrocentriste à l'assaut de l'histoire*, Lagrasse, Verdier, 2009.

{177} F.-X. Fauvelle, « Cheikh Anta Diop, ou l'africaniste malgré lui », art. cité, p. 29.

{178} Sur la question d'une nostalgie d'un âge d'or chez C. A. Diop voir : F.-X. Fauvelle, *L'Afrique de Cheikh Anta Diop*, *op. cit*., p. 177.

{179} « Dès 1956, *Nations nègres et Cultures*, de Cheikh Anta Diop, avait donné toute sa dimension historique à la civilisation du monde noir. Par-là, le savant sénégalais réhabilitait le passé et insufflait l'audace aux jeunes chercheurs. » D. T. Niane, *Le Soudan occidental au temps des grands empires XIe-XVIe siècle*, Paris, Présence africaine, 1975, p. 8.

{180} Les exemples sont légion mais la partie la plus significative est sans doute le chapitre 8 sur le niveau intellectuel, l'enseignement et l'éducation.

{181} C. A. Diop, *L'Afrique précoloniale*, Paris, Présence africaine, 1987 (1e éd. 1960), p. 9-10.

{182} *Ibid*., p. 12.

{183} Par exemple, pour illustrer la façon dont on faisait la guerre, il se base exclusivement sur le *Tārīḫ al-Sūdān* et le *Tārīḫ al-fattāš*, et sur une anecdote de la façon dont on faisait la guerre au Cayor avant Lat Dior sans donner aucune source. La sous-partie est ainsi remplie de cette façon, laissant penser que les exemples fournis sont valables pour les autres « États d'Afrique noire précoloniale ». C. A. Diop, *L'Afrique précoloniale*, *op. cit.*, p. 116.

{184} Notamment sur la question de la conception vitaliste de la royauté que l'on

semble retrouver dans différentes régions à différentes époques (*ibid*., p. 63-66).

{185} J.-L. Triaud note à propos du rôle de l'IFAN dans la recherche africaniste à cette époque : « Au sortir de la seconde guerre mondiale, tandis qu'un appareil scientifique se développe autour de l'Institut fondamental d'Afrique noire, les travaux de Delafosse ont vieilli et sont relus et corrigés aux marges. La bataille des textes arabes, qui sont toujours les mêmes cités car le stock en est limité, devient vaine. L'IFAN, à travers les sciences exactes (géologie et sciences naturelles notamment) et les disciplines anthropologiques et archéologiques, a redonné le sens et les moyens du travail de terrain. » J.-L. Triaud, « Le nom de Ghana... », art. cité, p. 257.

{186} Ses cahiers scientifiques de terrain témoignent dans leur ensemble de liens étroits avec l'administration coloniale et notamment certains officiers de l'armée française qui mettent à sa disposition véhicules et équipement. Pour en savoir plus sur les conditions de la recherche en Afrique de l'ouest à cette période je conseille la lecture passionnante des « Cahiers de terrain de Raymond Mauny », dont la publication est assurée par Fabrice Melka, disponible en ligne : http://mauny.hypotheses.org/.

{187} J. Boulègue, « Nécrologie, Raymond Mauny », *Outre-Mers. Revue d'histoire*, n° 305, 1994, p. 501.

{188} Voir par exemple les deux comptes rendus qui paraissent peu après : H. Moniot, « R. Mauny, *Tableau géographique de l'Ouest africain au Moyen Âge* », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, vol. 17, n° 6, 1962, p. 1231-1235. C. Verliden, « Mauny (Raymond). *Tableau géographique de l'Ouest africain au Moyen Âge* », *Revue belge de philologie et d'histoire*, vol. 43, n° 1, 1965, p. 145-148.

{189} Les archives du fonds Raymond Mauny ont été déposées à l'Institut des mondes africains à Paris.

{190} F.-X. Fauvelle, « Niani redux... », art. cité, p. 243-244.

{191} Les conseils sont de nature archéologique et non historique, car c'était normalement le rôle dévolu à D. T. Niane. Voir plus bas.

{192} H. Collet, « L'introuvable capitale du Mali... », art. cité, § 51-54.

{193} Sur la question de l'interprétation des données, voir : F.-X. Fauvelle, « Niani redux », art. cité.

{194} Voir F.-X. Fauvelle, « La correspondance entre Raymond Mauny et Wladislaw Filipowiak au sujet de la fouille de Niani (Guinée), capitale supposée de l'empire médiéval du Mali », dans F.-X. Fauvelle, B. Hirsch (dir.), *Les Ruses de l'historien. Essais d'Afrique et d'ailleurs en hommage à Jean Boulègue*, Paris, Karthala, 2013, p. 331-355 ; et « Niani redux... », art. cité, p. 237-254.

{195} Ses datations n'étant pas calibrées, W. Filipowiak donne dans ses publications d'autres dates (voir F.-X. Fauvelle, « Niani redux », art. cité, p. 247).

{196} Le rapport dit notamment : « Les sources écrites, les données de la tradition orale et les fouilles archéologiques ont prouvé que Niani a connu une vie intense pendant mille quatre cents ans (du VIe au XXe siècle). Ce patrimoine culturel constitue la tradition et la culture de la Guinée, du Mali, de la confédération de la Séné-Gambie et de la Guinée- Bissau, puisque Niani était la capitale de l'empire médiéval du Mali. » M.-C. de Graeve, « La prospection, la préservation et les fouilles archéologiques du site historique de Niani », *Rapport de l'Unesco*, Paris, 1983, p. 4.

{197} C. Meillassoux, « L'itinéraire d'Ibn Battuta de Walata à Malli », *The Journal of African History*, vol. 13, nº 3, 1972, p. 389-395. J. Hunwick, « The midfourteenth century capital of Mali », *The Journal of African History*, vol. 14, nº 2, 1973, p. 195-208.

{198} J.-P. Colleyn, « Levtzion, Nehemia. *Islam in Africa and the Middle East* », *Cahiers d'études africaines*, nº 195, 2009, p. 855-856.

{199} J. Hunwick, *Shari'a in Songhay. The Replies of Al-Maghili*, Oxford, Oxford University Press, 1985.

{200} Notamment J. Hunwick, *The Writtings of Western Sudanic Africa*, Leiden, Brill, Arabic literature of Africa, vol. 4, 2003.

{201} P. F. de Moraes Farias, « The Almoravids : Some Questions Concerning the Character of the Movement », *Bulletin de l'IFAN*, série B, 29, nº 3-4, p. 794-878.

{202} V. Monteil, « Avertissement », dans C. Monteil, *Les Empires du Mali*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1968, p. V.

{203} D. T. Niane, *Le Soudan occidental au temps des grands empires*, *op. cit.*, p. 6-8.

{204} Traduit de N. Levtzion, J. F. P. Hopkins, *Corpus*, *op. cit.*, 2011 [1e éd. 1981], p. vii (je souligne). Cette idée était déjà présente chez C. Monteil : « Ce que nous rapportent Al Omari (1342), Ibn Batouta (1353), Makrizi (1442) ne fait que corroborer ou compléter Ibn Khaldoun. Désormais est close la source que l'on pourrait appeler orientale. » C. Monteil, « Les empires du Mali », art. cité, p. 295.

{205} Voir par exemple : J. Hunwick, « Notes on a late fifteenth-century document concerning 'al-Takrūr' », art. cité.

{206} T. Monod, « Préface », art. cité, p. 33. Il faut signaler aussi d'autres publications d'importance sur l'histoire générale sur l'Afrique de l'Ouest comme *L'Afrique noire. Histoire et civilisation* d'Elikia M'Bokolo qui se place dans une certaine mesure dans la filiation de l'histoire diopienne. Il n'en adopte cependant pas l'idéologie, mais plutôt la méthode comparative et l'approche panafricaine pour l'Afrique l'Ouest (E. M'Bokolo, *L'Afrique noire...*, t. 1, *op. cit.*, p. 5-6).

{207} B. Hirsch, « Éditorial. Pour une nouvelle histoire des mondes africains avant le XIXe siècle », *Afriques*, 2011 (en ligne).

{208} K. L. Green, « "Mande Kaba", the Capital of Mali : A recent invention ? », *History in Africa*, vol. 18, 1991, p. 127-135 ; D. Conrad, « A town called Dakajalan : The Sunjata tradition and the question of ancient Mali's capital », *The Journal of African History*, vol. 35, nº 3, 1994, p. 355-377.

{209} M. Ly, « L'empire du Mali aux XVe et XVIe siècles », dans *Le Sol, la parole et l'écrit. Mélanges offerts à Raymond Mauny*, Paris, L'Harmattan, 1981, p. 595-611. Et, dans le même volume : Y. Person, « Nyaani Mansa Mamadu et la fin de l'empire du Mali », p. 613-654.

{210} Des spécialistes de la langue arabe, surtout anglophone, ont néanmoins pu renouveler en surface l'histoire du Mālī médiéval. Si le *Recueil* fait par exemple le choix de Niani pour traduire le nom de la capitale dans les sources arabes, le *Corpus* choisit de donner les formes translittérées sans prendre parti.

{211} *Actes du premier colloque international de Bamako, 27 janvier-1er février 1975. Histoire et tradition orale : l'empire du Mali*, Paris, Association pour la recherche

scientifique en Afrique Noire. *Premier colloque international de Bamako, 27 janvier-1er février 1975. Un récit de Wâ Kamissoko de Krina traduit par Youssouf Tata Cissé*, Paris, Association pour la recherche scientifique en Afrique Noire. Le deuxième colloque international eut lieu, toujours à Bamako, du 13 février au 22 février 1976. *Actes du deuxième colloque international de Bamako, 13 février-22 février 1976. Histoire et tradition orale, projet Boucle du Niger : l'Empire du Mali, l'Empire du Ghana, l'Empire du Songhay*, Paris, Fondation SCOA pour la recherche scientifique en Afrique Noire, 1977. Les actes des deux colloques furent republiés en 1988 en un seul livre : Y. T. Cissé, W. Kamissoko, *La Grande Geste du Mali des origines à la fondation de l'Empire*, Paris, Karthala-Arsan, 1988. Le troisième enfin se tint à Niamey : W. Kamissoko, Y. T. Cissé, *L'Empire du Mali : Mansa Kankoun Moussa, le pèlerin, Troisième colloque international de Niamey, 30 novembre-6 décembre 1977, un récit de Wâ Kimissoko de Krina enregistré, transcrit et annoté par Youssouf Tata Cissé*, Paris, Fondation SCOA, 1977.

{212} P. Herzberger-Fofana, *Écrivains africains et identités culturelles. Entretiens*, Tübingen, Stauffenburg verlag, 1989, p. 96-97.

{213} « Quand j'ai, pour la première fois, rencontré Wâ avec Germaine Dierterlen qui m'avait beaucoup parlé de lui, il m'est apparu comme un homme extraordinaire : il était de tous les traditionalistes que j'avais rencontré celui qui, avec un aplomb considérable, déclarait : "Ceci s'est passé il y a 1256 ans, 4 mois et 3 jours"... Au début, j'ai pensé que c'était là "fioriture de griot" ; mais, très rapidement, je me suis aperçu qu'il avait réellement cette connaissance précise, et ceci grâce à un entraînement particulier de la mémoire, et une initiation aux différents systèmes de "comput du temps" qu'utilisent les griots de Krina et dont il parlera avec beaucoup de réticence au colloque S.C.O.A. de Bamako en 1975. Cette découverte des systèmes calendaires de Krina fut une révélation qui, pour moi, remettait en question la recherche en histoire : voilà un bonhomme qui non seulement nous racontait des récits fabuleux, dans lesquels le mythe et la légende se mêlaient à la réalité, mais qui, de plus, nous situait ces faits dans le temps et l'espace ! C'est ainsi que naquit le projet d'un colloque international auquel participeraient côte à côte des traditionalistes illettrés, maîtres de la parole, et des professeurs en Sorbonne. » *Ibid*., p. 11.

{214} J. Rouch, « Quand les griots entrent à la Sorbonne », dans Y. T. Cissé, W. Kamissoko, *La Grande Geste du Mali*, *op. cit.*, p. V-VI, X.

{215} Comme l'indique la publication du troisième colloque : W. Kamissoko, Y. T. Cissé, *L'Empire du Mali : Mansa Kankoun Moussa, le pèlerin, Troisième colloque international de Niamey, 30 novembre-6 décembre 1977, un récit de Wâ Kimissoko de Krina enregistré, transcrit et annoté par Youssouf Tata Cissé, op. cit.*

{216} *Actes du deuxième colloque international de Bamako, 13 février-22 février 1976*, *op. cit.*, p. 37.

{217} *Ibid.*

{218} Y. T. Cissé, W. Kamissoko, *La Grande Geste du Mali*, *op. cit*, p. 30. W. Kamissoko, Y. T. Cissé, *L'Empire du Mali*, *op. cit.*, p. 9-10.

{219} W. Kamissoko, Y. T. Cissé, *L'Empire du Mali*, *op. cit.*, p. 12-13. Le

traditionniste Madani Gawlo N'Diaye, présent au colloque, est celui qui développe les enjeux et le récit de ce « second » pèlerinage.

{220} *Ibid*., p. 30-31.

{221} J. Bazin, « La production d'un récit historique », art. cité, p. 446-447.

{222} R. A. Austen (dir.), *In Search of Sunjata. The Mande Oral Epic as History, Literature, and Performance*, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press, 1999.

{223} *Ibid*., p. 2.

{224} *Ibid*., p. 3 (je traduis).

{225} Voir par exemple J. Vidal, « La légende officielle de Soundiata », *Bulletin du Comité d'études historiques et scientifiques de l'AOF*, n° 7, 1924, p. 317-328.

{226} Voir sur cette question P. F. de Moraes Farias, « The Oral Traditionist as Critic and Intellectual Producer : An Example from Contemporary Mali », dans Toyin Falola (dir.), *African Historiography. Essays in Honour of Jacop Ade Ajayi*, Harlow (Essex), Longman, 1993, p. 14-38.

{227} J. Jansen, « The Younger Brother and the Stranger : In Search of the Status Discourse for Mande », *Cahiers d'études africaines*, n° 36, 1996, p. 659-688 ; « Masking Sunjata : A Hermeneutical Critique », *History in Africa*, vol. 27, 2000, p. 131-141 ; « The intimacy of belonging : Literacy and the experience of Sunjata in Mali », *History in Africa*, vol. 38, 2011, p. 103-122.

{228} J. Jansen, « The Sunjata Epic – The Ultimate Version », *Research in African Literature*, vol. 32-1, 2001, p 14-46. Il a assisté à la répétition générale de la cérémonie mais n'a pas pu assister directement à la cérémonie officielle, interdite aux profanes. Il a donc tendu l'oreille depuis l'endroit où il se trouvait.

{229} Voir notamment les réflexions de Karin Barber, dans l'ouvrage de mélange offert à Moraes Farias, sur la contribution majeure de l'historien brésilien à ce champ de recherches. K. Barber, « In Praise of History ; History as Praise », dans T. Green, B. Rossi (dir.), *Landscapes, Sources and Intellectual Projects*, *op. cit.*, p. 314-315.

{230} Voir à ce sujet : M. Diawara, « The Time-Tested Traditionist : Intellectual Trajectory and Mediation from the Early Empires to the Present Day », dans T. Green, B. Rossi (dir.), *Landscapes, Sources and Intellectual Projects*, *op. cit.*, p. 277-295.

{231} « Pour tout groupe social, qui naît sur le terrain originaire d'une fonction essentielle dans le monde de la production économique, se créent, en même temps, de façon organique, une ou plusieurs couches d'intellectuels qui lui apportent homogénéité et conscience de sa propre fonction, non seulement dans le domaine économique, mais également dans le domaine social et politique. » A. Gramsci, *Cahiers de prison*, trad. P. Fulchignoni, G. Granel, N. Negri, Paris, Gallimard, 1978, t. 3, p. 309. Il y a chez Gramsci l'idée que la culture est intrinsèquement (« organiquement ») liée au pouvoir dominant. L'intellectuel organique intervient alors pour traduire et donner sens au lien qui unit le groupe dirigeant et la masse dirigée.

{232} Pour un exemple contemporain incarné de l'intégration de ces idées à la formation des traditionnistes, voir : J. Jansen, « The Next Generation : Young Griot's

Quest for Authority », dans T. Green, B. Rossi (dir.), *Landscapes, Sources and Intellectual Projects, op. cit*., p. 302-303.

{233} « *The Era of the Encyclopaedic Informants* ». L'exemple déjà évoqué du manuscrit arabe traduit en 1913 par M. Delafosse est emblématique de cette recherche d'informateurs encyclopédiques.

{234} J. Jansen, « The Next Generation : Young Griot's Quest for Authority », art. cité, p. 307.

{235} *Ibid*.

{236} *Ibid*. Cette logique de groupe à groupe contribue à favoriser l'émergence de nouvelles versions concurrentes sur l'épopée de Sunjata. Le village de Fadama (Guinée actuelle) a par exemple déposé un dossier à la « Troisième Proclamation des Chefs-d'œuvre du Patrimoine Oral et Immatériel de l'Humanité » de l'Unesco en 2004, avançant notamment d'être dépositaire de la plus vieille (et donc authentique) version de l'épopée de Sunjata. (*L'espace culturel de Fadama, conservatoire traditionnel de la parole et de l'histoire mandingue*, octobre 2004, Unesco). Je remercie J.-L. Triaud de m'avoir envoyé ce rapport.

{237} Y. T. Cissé, W. Kamissoko, *La Grande Geste du Mali*, *op. cit.*, p. 6.

{238} *Ibid*., p. 20. Propos prononcé après une visite à Paris en juillet 1976.

{239} Voir notamment G. Dufaud, H. Mazurel, « Constructivisme », dans N. Offenstadt (dir.), *Les Mots de l'historien*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 2006, p. 27. La déconstruction permet ici d'éplucher chaque strate historiographique afin de tendre à une meilleure compréhension de l'objet. Sur ses incidences sur la manière d'appréhender le Moyen Âge occidental, voir les réflexions de Jacques Le Goff et Pierre Toubert (« Une histoire totale du Moyen Âge est-elle possible ? », *Actes du 100e Congrès national des Sociétés savantes*, Paris, 1977, t. 1, p. 38-39).

{240} B. Jewsiewicki, D. Newbury (dir.), *African Historiographies*, Beverly Hills, Sage publications, 1986. Voir notamment l'introduction intitulée « One Historiography or Several ? A Requiem for Africanism », où B. Jewsiewicki pointe la perte de l'unité entre historiens africains et occidentaux.

{241} P. Toubert, « Tout est document », art. cité, p. 88-89.

{242} J.-L. Amselle, E. Sibeud (dir.), *Maurice Delafosse*, *op. cit*.

{243} J.-L. Triaud, « Haut-Sénégal-Niger, un modèle "positiviste" ? », art. cité.

{244} Certains « lieux communs » sont particulièrement coriaces. Voir : C. Lefebvre, « La décolonisation d'un lieu commun. L'artificialité des frontières africaines : un legs intellectuel colonial devenu étendard de l'anticolonialisme », *Revue d'histoire des sciences humaines*, n° 24, 2011, p. 77-104.

{245} Voir : B. Hirsch, « L'épigraphie africaine médiévale. Autour de l'ouvrage de Paulo Fernando de Moraes Farias, *Arabic Medieval Inscriptions from the Republic of Mali* », *Afrique & Histoire*, n° 4, 2005, p. 178-187 ; J.-L. Triaud, « L'éveil à l'écriture. Un nouveau Moyen Âge sahélien », art. cité ; P. F. Moraes Farias, « Intellectual innovation and reinvention of the Sahel : the seventennth-century Timbuktu chronicles », dans S. Jeppie, S. B. Diagne (dir.), *The Meanings of Timbuktu*, Le Cap, HSRC Press, 2008, p. 95-108.

{246} L'ouvrage fait office de thèse pour Moraes Farias. Cela s'explique en raison de la

dictature militaire qui sévit au Brésil de 1964 à 1985. Il fut contraint de fuir le pays et ne put y retourner pendant dix-huit ans. D'abord docteur en médecine, il se tourna tardivement vers l'histoire. Au lieu de produire immédiatement une thèse lorsqu'il s'intéressa aux études africaines, il entreprit officieusement ce travail bien plus tard qui prit la forme de *The Arabic Medieval Inscriptions...*

{247} P. F. de Moraes Farias, « Silent trade : myth and historical evidence », *History in Africa*, vol. 1, 1974, p. 9-24 ; « Touareg et Songhay. Histoires croisées, historiographies scindées », dans H. Claudot-Hawad (dir.), *Berbères ou Arabes ? Le tango des spécialistes*, Paris, Éditions Non-Lieu, 2006, p. 225-262.

{248} K. Barber, P. F. de Moraes Farias (dir.), *Discourse and its Disguises. The Interpretation of African Oral Texts*, Birmingham, University of Birmingham, CWAS, 1989.

{249} « Deux histoires peuvent se lire et se dire et, entre l'histoire que racontent les clercs du XVIIe siècle et celle que racontent les tombes des XIe-XVe siècles sur l'arc oriental, il y a plus qu'un simple décalage. » J.-L. Triaud, « L'éveil à l'écriture. Un nouveau Moyen Âge sahélien », art. cité, p. 201.

{250} P. F. de Moraes Farias, *Arabic medieval inscriptions from the republic of Mali*, *op. cit.*, p. lxx, xcii-xcv et cvi-cxii.

{251} Surtout concernant le *Tārīḫ al-fattāš*. Un état de l'art sur ces questions a été réalisé dans M. Nobili, *Sultan, Caliph and the Renewer of the Faith...*, *op. cit.*, p. 43-76. Voir aussi : P.-F. de Moraes Farias, *Arabic medieval inscriptions from the republic of Mali*, *op. cit.*, p. lxxi-lxxii.

{252} Voir *infra*, chap. 9.

{253} Les fouilles pour la préhistoire et les périodes anciennes ne sont au demeurant pas en reste. Voir notamment : M. Raimbault, K. Sanogo, *Recherches archéologiques au Mali*, Paris, Karthala, 1991.

{254} R. Mauny, *Tableau géographique de l'Afrique de l'Ouest*, *op. cit.*, p. 71. Pour les fouilles de Tegdaoust animées par Denise et Serge Robert ainsi que Jean Devisse voir : D. & R. Robert, J. Devisse, *Tegdaoust I. Recherches sur Aoudaghost*, Arts et métiers graphiques, Paris, 1970. C. Vanacker, *Tegdaoust II. Recherches sur Aoudaghost, fouille d'un quartier artisanal*, Institut Mauritanien de la Recherche Scientifique, 1979. O. A. Babacar, T. M. BahBah *et alii*., *Tegdaoust III. Recherches sur Aoudaghost, campagnes 1960-1965 enquêtes générales*, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisation, 1983. J. Polet, *Tegdaoust IV. Fouille d'un quartier de Tegdaoust, urbanisation, architecture, utilisation de l'espace construit*, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1985. D. Robert-Chaleix, *Tegdaoust V. Une concession médiévale à Tegdaoust : implantation, évolution d'une unité d'habitation*, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1989.

{255} R. Mauny, *Tableau géographique...*, *op cit.*, p. 73-74.

{256} P. Thomassey, R. Mauny, « Campagne de fouilles à Koumbi Saleh », *Bulletin de l'IFAN*, n° 13, 1951, p. 438-462. R. Mauny, « The question of Ghana », *Journal of the International African Institute*, vol. 24-3, 1954, p. 200-213. P. Thomassey, R. Mauny, « Campagne de fouilles de 1950 à Koumbi Saleh (Ghana ?) », *Bulletin de l'IFAN*, 1956. S. Berthier, *Recherches archéologiques sur la capitale de l'empire de Ghana.*

Étude d'un secteur, d'habitat à Koumbi Saleh, Mauritanie : Campagnes II-III-IV-V (1975-1976)-(1980-1981), British Archaeological Reports 680, Cambridge Monographs in African Archaeology, 1997.

{257} Comme le montre par exemple l'étude récente de Chloé Capel sur son tombeau à colonne (« Le Tombeau à Colonnes de Koumbi Saleh (Mauritanie – XIe-XIIe siècle) », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n° 149, 2021, p. 237-262.

{258} Voir notamment : R. & S. McIntosh, « Djenné-jeno, cité sans citadelle », *La Recherche*, n° 148, 1983, p. 1272-1276. S. McIntosh, *Excavations at Jenné-Jeno, Hambarketolo, and Kaniana, Inland Niger delta, Mali, the 1981 season*, Los Angeles, University of California Press, 1994.

{259} R. McIntosh, *The Peoples of the Middle Niger*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

{260} S. Takezawa, M. Cissé, « Discovery of the earliest royal palace in Gao and its implications for the history of West Africa », *Cahiers d'études africaines*, n° 208, 2012, p. 813-844. Republié et révisé dans S. Takezawa, M. Cissé, M. Dembélé, « Fouilles archéologiques à Gao Ancien : Découverte d'un palais royal le plus ancien en Afrique de l'Ouest », dans S. Takezawa, M. Cissé (dir.), *Étude Maliennes, numéro spécial. Sur les traces des Grands Empires : Recherches archéologiques au Mali*, n° 82, 2016, p. 105-161.

{261} F.-X. Fauvelle, « Niani redux », art. cité, p. 245.

{262} K. MacDonal *et al.*, « Sorotomo : A forgotten Malian capital ? », *Archaeology International*, vol. 13, 2011, p. 52-64.

{263} Plus de quatre cents fours à cuisson de la céramique ont été retrouvés. S. Takezawa, M. Cissé, « Recherches archéologiques au Méma dans le contexte des Grands Empires de l'Afrique de l'Ouest (les Empires du Ghana et du Mali) », dans S. Takezawa, M. Cissé (dir.), *Sur les traces des Grands Empires*, *op. cit.*, p. 75-76.

{264} Contrairement à d'autres régions plus méridionales. Voir par exemple la thèse de doctorat de Jean-Marc Fabre, *Sidérurgie ancienne au Sahel. Archéologie d'un district métallurgique de la fin de l'âge du Fer (Markoye, province de l'Oudalan, Burkina Faso*, soutenue à l'université de Toulouse en 2017.

{265} M. Cissé, S. Takezawa, D. Koné, « Prospection et reconnaissance archéologique dans le Manden », dans S. Takezawa, M. Cissé (dir.), *Sur les traces des Grands Empires, op. cit.*, p. 175.

{266} M. Cissé, *et al.*, « Fouilles archéologiques de sauvetage sur le site de Dangassa Tomo : Campagne 2012-13 », dans S. Takezawa, M. Cissé (dir.), *Sur les traces des Grands Empires*, *op. cit.*, p. 210.

{267} F.-X., Fauvelle, « Niani redux... », art. cité, p. 249.

{268} Il propose de chercher la capitale entre Koulikoro et Ségou. Entretien avec le professeur Soichiro Takezawa. Réalisé le 15 décembre 2016 à propos du livre *Sur les traces des Grands Empires. Recherches archéologiques au Mali*.

{269} F.-X. Fauvelle, « African Archaeology and the "Chalk Line Effect" : A Consideration of Māli City and Siğilmāsa », dans T. Green, B. Rossi (dir.), *Landscapes, Sources and Intellectual Projects*, *op. cit.*, p. 46-62.

{270} K. MacDonald *et al.*, « The "Pays Dô" and the Origins of the Empire of Mali »,

dans T. Green, B. Rossi (dir.), *Landscapes, Sources and Intellectual Projects*, *op. cit.*, p. 63-90.

{271} Des historiens ont aussi insisté sur les facteurs endogènes pour expliquer le développement de ces États notamment dans une perspective économique. Les travaux de R. Dewière sur le sultanat du Borno ont bien montré que le commerce transsaharien tenait une place moins centrale qu'on le pensait dans le développement économique de son territoire. Notamment par une capacité à mettre en valeur ses ressources locales et à les insérer dans un commerce régional africain. Voir : R. Dewière, *Du lac Tchad à la Mecque. Le sultanat du Borno et son monde (XVIe-XVIIe siècles)*, Paris, Publications de la Sorbonne, à paraître.

{272} Au tournant des années 2010, cette charte a fait l'objet de nombreux travaux sur lesquels je m'appuie ici pour en donner une synthèse. É. Jolly, « L'épopée en contexte. Variantes et usages politiques de deux récits épiques (Mali/Guinée) », *Annales. Histoire, Sciences sociales*, 65e année, n° 4, 2010, p. 885-912. F. Simonis, *L'Afrique soudanaise au Moyen Âge*, Marseile, CRDP d'Aix-Marseille, 2010. J.-L. Amselle, « L'Afrique a-t-elle "inventé" les droits de l'homme ? », *Syllabus Review*, 2 (3), 2011, p. 446-463.

{273} M. Delafosse, *Haut-Sénégal-Niger*, t. 2, *op. cit.*, p. 180.

{274} J.-L. Amselle, « L'Afrique a-t-elle "inventé" les droits de l'homme ? », art. cité, p. 447.

{275} *Ibid.*, p. 448.

{276} *Ibid.*, p. 449.

{277} J.-L. Amselle ajoute qu'il s'agit d'un « codex oral » attaché à l'espace manding, qui, de l'aveu même de son auteur qui affirme que les griots ne le connaissent pas, est une invention de sa part. La création de ce « faux archaïsme », intervient ici pour revendiquer l'apparition d'une constitution humaniste plusieurs siècles avant le « Bill of Rights » anglais ou la « Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen » française. *Ibid.*, p. 450-451.

{278} É. Jolly, « L'épopée en contexte... », art. cité, p. 901.

{279} *Ibid.*, p. 902.

{280} *Ibid.*

{281} J.-L. Amselle, « L'Afrique a-t-elle "inventé" les droits de l'homme ? », art. cité, p. 454.

{282} *Ibid.*, p. 456.

{283} F. Simonis, *L'Afrique soudanaise au Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 27-28.

{284} É. Jolly, « L'épopée en contexte... », art. cité, p. 904.

{285} J.-L. Amselle, « L'Afrique a-t-elle "inventé" les droits de l'homme ? », art. cité, p. 457.

{286} D. Conrad, « A town called Dakajalan : The Sunjata tradition and the question of ancient Mali's capital », art. cité, p. 355-377.

{287} F. Simonis, *L'Afrique soudanaise au Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 28-29.

{288} *Ibid.*, p. 29.

{289} Y. T. Cissé, W. Kamissoko, *Soundjata la gloire du Mali. La grande geste du Mali*, t. 2, Paris, Karthala-Arsan, 1991. Y. T. Cissé, J.-L. Sagot-Duvauroux, *La*

Charte du Mandé et autres traditions du Mali, Paris, Albin Michel, 2003.
{290} F. Simonis, *L'Afrique soudanaise au Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 30-31.
{291} Voir É. Jolly, « L'épopée en contexte... », art. cité, p. 905-909 ; J.-L. Amselle, « L'Afrique a-t-elle "inventé" les droits de l'homme ? », art. cité, p. 460-463.
{292} Traduit de G. Mann, *From Empires to NGOs in the West African Sahel. The Road to Nongovernmentality* Cambridge, Cambridge University Press, 2015, p. 241.
{293} J.-L. Amselle, « L'Afrique a-t-elle "inventé" les droits de l'homme ? », art. cité, p. 458.
{294} J. Jansen, « In Defense of Mali's Gold : The Political and Military Organization of the Northern Upper Niger, c. 1650-c. 1850 », *Journal of West African History*, vol. 1, 2015, p. 24-25.
{295} J. Jansen, « The Representation of status in Mande : did the Mali Empire still Exist in the Nineteenth Century ? », *History in Africa*, vol. 23, 1996, p. 121-128.
{296} F.-X. Fauvelle, *La Mémoire aux enchères*, *op. cit.*, p. 13.
{297} Le phénomène de l'afrocentrisme a été déjà étudié en profondeur dans un opus collectif paru en 2000. F.-X. Fauvelle, J.-P. Chrétien, C.-H. Perrot (dir.), *Afrocentrismes. L'Histoire des Africains entre Égypte et Amérique*, Paris, Karthala, 2000. J'y renvoie pour un examen complet de la question. Sur Martin Bernal, voir dans ce volume : P. Cartledge, « Martin Bernal et la fureur Black Athena » (p. 47-64).
{298} B. R. Ortiz de Montellano, « "Balck warrior dynasts". L'afrocentrisme et le Nouveau Monde », dans F.-X. Fauvelle, J.-P. Chrétien, C.-H. Perrot (dir.), *Afrocentrismes*, *op. cit*., p. 249. « Les affirmations d'Ivan Van Sertima, selon lesquelles les Égypto-Nubiens auraient exercé une influence sur les Olmèques, et par voie de conséquence sur toutes les civilisations méso-américaines et du Nouveau Monde, ont presque acquis aujourd'hui le statut de dogme. Elles sont largement enseignées, non seulement dans les écoles à orientation afrocentriste mais aussi dans de nombreuses classes de sensibilisation culturelle ou à programme "multiculturel". Les têtes olmèques sont bien en vue dans les musées d'histoire afro-américaine, elles apparaissent dans les peintures murales consacrées à l'héritage afro-américain ainsi que parmi les objets exposés durant le mois de l'histoire noire. »
{299} *Ibid*., p. 251.
{300} *Ibid.*, p. 253.
{301} *Ibid*.
{302} S. Bilé, *Quand les noirs avaient des esclaves blancs*, Saint-Malo, Pascal Galodé éditeurs, 2008. Diplômé de l'école de journalisme de Lille en 1998, S. Bilé travaille sur la chaîne Martinique Première.
{303} https://www.celebritynetworth.com/articles/entertainment-articles/25-richest-people-lived-inflation-adjusted/ consulté le 23/10/2020
{304} Voir : http://www.atlantico.fr/decryptage/10-hommes-plus-riches-histoire-mondiale-eu-qu-entrepreneur-jean-marc-sylvestre-2407894.html, http://www.lefigaro.fr/argent/2015/10/03/05010-20151003ARTFIG00032-top-10-des-plus-grandes-fortunes-de-tous-les-temps.php.
{305} Il est en effet connu pour une vidéo, tournée en 2008, où il apparaît comme l'expert historique d'un documentaire diffusé sur la chaîne Discovery Channel intitulé

The Lost Gold of Timbuktu dans la célèbre série de Josh Bernstein, *Into the Unknown*. Ici encore beaucoup d'informations relèvent davantage du fantasme que d'une histoire scientifique.

{306} B. Hirsch, « Éditorial. Pour une nouvelle histoire des mondes africains avant le XIXe siècle », art. cité.

{307} B. Hirsch, « Transmettre l'histoire de l'Afrique », *Afriques. Débats, Méthodes et Terrains d'histoire*, 2015, § 1 (en ligne).

{308} *Ibid*., § 6.

{309} *Ibid*., § 14.

{310} Voir : *Ibid*., § 7-10, où elle est présentée, ce qui met en valeur qu'elle a été superbement ignorée.

{311} F. Simonis, *L'Afrique soudanaise...*, *op. cit.*, p. 51. Autres exemples : P. Boilley, J.-P. Chrétien, *Histoire de l'Afrique ancienne*, Paris, La Documentation française, 2010, p. 24, qui restent fidèles à Niani comme capitale. La rédaction des chapitres sur le Sahel médiéval pour les programmes d'histoire des classes de cinquième du collège français, s'est manifestement appuyée elle aussi sur une vieille bibliographie.

{312} C. Coquery-Vidrovitch, « Introduction », *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique*, n° 128, 2015, note 6 (en ligne).

{313} Au lieu de 1324-1325. L'erreur n'est pas reproduite dans le corps du texte de l'article.

{314} Même du côté anglophone les publications à l'interface d'une histoire académique et grand public mobilisent ce socle de connaissances. Un exemple emblématique récent de succès d'édition pour ce type d'ouvrage est D. Conrad, *Empires of Medieval West Africa. Ghana, Mali, Songhay*, New York, Chelsea House Publishers, 2010 (1e éd. 2005).

{315} Pour un aperçu sur ce livre, voir ma recension : H. Collet, « Toby Green, Benedetta Rossi (dir.), *Landscapes, Sources and Intellectual Projects of the West African Past* », *Bulletin critique des Annales Islamologiques*, n° 34, 2020, p. 87-96.

{316} « Review roundtable : Michael Gomez, *African Dominion* », *American Historical Review*, vol. 124/2, 2019, p. 581-594. M. Gomez prend part à une table ronde autour de son livre avec Ghislaine Lydon, Ousmane Kane, Shamil Jeppie, et Paulo Fernando de Moraes Farias. Ses réponses suivent les revues critiques. Pour un aperçu de ces débats en français : H. Collet, « Michael Gomez, *African Dominion* », *Cahiers de civilisation médiévale*, 250-251, 2020, p. 172-176.

{317} C'était également l'un des objectifs du dossier dirigé par C. Coquery Vidrovitch dont j'ai parlé plus haut : « Il s'agit, dans ce numéro, de traiter des empires africains, et non des empires en Afrique. » C. Coquery-Vidrovitch, « Les empires africains, des origines au XXe siècle. Introduction », art. cité, p. 13. Concernant l'indifférence dont fait l'objet l'histoire africaine, un exemple se trouve dans le livre à succès *Empire in World History* de Jane Burbank et Frederik Cooper. Les « empires » ouest-africains sont mentionnés d'une manière anecdotique en une ligne seulement (J. Burbank, F. Cooper, *Empires in World History, Power and the Politics of difference*, Princeton, Princeton University Press, 2010, p. 10).

{318} M. Gomez, *African Dominion*, *op. cit.*, p. 7.

{319} Voir par exemple : H. Collet, « Échos d'Arabie. Le Pèlerinage à La Mecque de Mansa Musa (724-25/1324-25) d'après des nouvelles sources », *History in Africa*, vol. 46, 2019, p. 1-31.

{320} Un exemple de réussite est la citation de la charte par l'ancien président N. Sarkozy lors d'un discours à Brazzaville le 29 mars 2009. Pour tenter d'effacer le tristement célèbre « Discours de Dakar », il parle de la charte de Kourougan Fouga pour mettre en valeur l'humanisme de l'Afrique. Voir : B. Hirsch, « Transmettre l'histoire de l'Afrique », art. cité, § 16.

{321} G. Bachelard, *La Psychanalyse du feu*, Paris, Gallimard, 1953, p. 9-10.

{322} R. Barthes, *Mythologies*, Paris, Le Seuil, 2014 [1957], p. 212.

{323} *Ibid*., p. 272.

{324} Selon la célèbre formule de Lucien Febvre : « Une histoire qui sert est une histoire serve. » Il va sans dire qu'en ce qui concerne le grand public, c'est une autre affaire. Beaucoup d'histoires produites par des temps historiographiques antérieurs sont encore lus et appréciés pour ce qu'ils sont, y compris Delafosse.

{325} « C'est quoi le travail d'historien, c'est de nous séparer du passé [...]. Les historiens et les historiennes de métier ont, au fond, deux objets face au passé. Essayer de montrer en quoi il n'est pas tout à fait passé, en quoi il est encore actif en nous, et nous en séparer oui parce que pour le comprendre il ne faut pas non plus l'éclabousser de nos affects, il faut être prévenant, il faut y aller avec attention, avec patience ». Patrick Boucheron, entretien avec Olivia Gesbert, « La grande table des idées », *France culture*, émission du 31 août 2020, 2:30 à 3:32.

{326} B. Guenée, *Histoire et culture historique*, *op. cit.*, p. 366-367.

{327} R. Bertrand (dir.), *L'Exploration du monde. Une autre histoire des grandes découvertes*, Paris, Le Seuil, 2019.

{328} « Le privilège de voir sans être vu, de considérer que l'on est la norme et que les autres sont différents ou sont particuliers, et que l'on représente une certaine forme de norme et d'universalité. » J.-L. Amselle, S. B. Diagne, *En quête d'Afrique(s). Universalisme et pensée décoloniale*, Paris, Albin Michel, 2018, p. 269-270.

{329} *Ibid*., p. 287.

{330} R. Boubrik, A. Joumani (dir.), *Le Sahara. Lieux d'histoire et espaces d'échange*, Rabat, Centre des études sahariennes, 2019. I. Warscheid, « Comment écrire un passé qui ne soit ni colonial ni classique ? Le cas du Tuwāt algérien », dans F. Pouillon, J.-C. Vatin (dir.), *Après l'Orientalisme. L'Orient créé par l'Orient*, Paris, Karthala, 2011, p. 213-227. Dans cette nouvelle histoire du Sahara, l'on trouve désormais des premières synthèses critiques sur l'histoire de ce déni historiographique : G. Lydon, « Saharan Oceans and Bridges, Barriers and Divides in Africa's Historiographical Landscape », *The Journal of African History*, vol. 56, 2015, p. 3-22. B. Lecocq, « Distant Shores : A Historiographic view on trans-Saharan Space », *The Journal of African History*, vol. 56, 2015, p. 23-36.

{331} P. Masonen, *The Negroland Revisited*, *op. cit*., p. 63-119. Voir aussi : F.-X. Fauvelle, « Bulletin critique », art. cité, p. 251.

{332} R. Barthes, « L'effet de réel », *Communications*, n° 11, 1968, p. 84-89.

{333} La véritable rupture s'étalerait alors sur le XXe siècle, commençant sans doute

avec les historiens des *Annales*, passant par les penseurs de la « French theory » et trouverait dans des ouvrages synthétiques comme *Douze leçons sur l'histoire* d'Antoine Prost (1996) un bilan des acquis des décennies précédentes.

{334} O. O. Kane, *Non-Europhone Intellectuals*, Dakar, CODESRIA, 2012, p. 4. Voir aussi la partie « From Colonial Library to Islamic Library of West Africa », dans M. Nobili, *Sultan, Caliph and the Renewer of the Faith*, *op. cit*., p. 25-31.

{335} M. Nobili, « Reinterpreting the roles of Muslims in the West African Middle Ages », *The Journal of African History*, vol. 61, n° 3, 2020, p. 327-340. Z. Wright, « The Islamic Intellectual Tradition of Sudanic Africa, with Analysis of a Fifteenth-Century Timbuktu Manuscript », dans F. Ngom, M. Jurfi, T. Falola (dir.), *Handbook of Islam in Africa*, Londres, Palgrave, 2020, p. 55-76.

{336} M. Nobili, « Reinterpreting the roles of Muslims in the West African Middle Ages », art. cité, p. 335-336.

{337} Ibn Ḫaldūn, *Kitāb al-ʿIbar*, t. 6 (éd. ʿA. b. Sʿad), Beyrouth, Dar al-Kotob al-Ilmiyah, 1971, p. 215-218.
{338} Sur l'histoire du concept d'empire appliqué au Sahel occidental, je me permets de renvoyer à H. Collet, « Landmark Empires », art. cité.
{339} L.-G. Binger, *Essai sur la langue bambara*, *op. cit.*, p. 3. R. Basset, *Essai sur l'histoire et la langue de Tonbouktou et des royaumes Songhaï et Melli*, t. 2, *op. cit.*, p. 17. Al-Saʿdī, *Tārīḫ al-Sūdān* (éd.& trad. O. Houdas), Paris, Adrien Maisonneuve, 1898, p. 18. *Tarikh el-fettach ou chronique du chercheur* (trad. O. Houdas et M. Delafosse), Paris, Ernest Leroux, 1913, p. 55. M. Delafosse, *Haut-Sénégal-Niger*, t. 2, *op. cit.*, p. 173.
{340} J.-L. Triaud, « Haut-Sénégal-Niger, un modèle "positiviste" ? », art. cité, p. 215, 218.
{341} M. Delafosse, « Le Gâna et le Mali et l'emplacement de leurs capitales », art. cité, p. 481.
{342} J. Vidal, « Au sujet de l'emplacement de Mali. Capitale de l'ancien Empire Mandingue ». *Bulletin du Comité d'études historiques et scientifiques de l'AOF*, 1923, p. 251. J. Vidal s'oppose ici à L.-G. Binger qui fixait en 1892, s'appuyant erronément sur le *Tārīḫ al-Sūdān*, approximativement la désagrégation du Mali vers 1540 (L.-G. Binger, *Du Niger au golfe de Guinée*, t. 2, *op. cit.*, p. 372).
{343} L. Tauxier, *Les États de Kong*, Paris, Karthala, 2003 [écrit en 1924], p. 33.
{344} C. Monteil, « L'œuvre des étrangers dans l'empire soudanais du Mali », *Revue des études islamiques*, nº 2, 1929, p. 227.
{345} C. Monteil, « L'œuvre des étrangers dans l'empire soudanais du Mali », art. cité, p. 227-228.
{346} *Ibid.*, p. 234. Sur ce point, voir les remarques P. Masonen, *The Negroland Revisited*, *op. cit.*, p. 531.
{347} C. Monteil, « L'œuvre des étrangers dans l'empire soudanais du Mali », art. cité, p. 235.
{348} Voir : H. Collet, « Landmark Empires », art. cité.
{349} P. F. de Moraes Farias, *Arabic Medieval Inscriptions from the Republic of Mali, op. cit.*, p. lxxx-xcv.
{350} Voir par exemple la liste de sultans de Kala, Binduku et Sibiriduku au temps de l'« empire » Songhay : al-Saʿdī, *Tārīḫ al-Sūdān* (éd. O. Houdas), Paris, 1898, p. 9-11.
{351} P. F. de Moraes Farias, « Intellectual innovation and reinvention of the Sahel », art. cité, p. 105.
{352} M. Nobili, *Sultan, Caliph and the Renewer of the Faith*, *op. cit.* Voir aussi : M. Nobili, « New Reinventions of the Sahel : Reflections on the *Taʾrīḫ* Genre in the Timbuktu Historiographical Production, Seventeenth to Twentieth Centuries », dans T. Green, B. Rossi (dir.), *Landscapes, Sources and Intellectual Projects, op. cit*, p. 201-219.
{353} R. Mauny, « Le Soudan occidental à l'époque des grands empires », dans H. Deschamps (dir.), *Histoire générale de l'Afrique noire*, t. 2, Paris, PUF, 1970 ; D. T. Niane, *Le Soudan occidental au temps des grands empires, op. cit.* ; D. Conrad, *Empire of Medieval West Africa*, *op. cit.* ; F. Simonis, *L'Afrique soudanaise au*

Moyen Âge, *op. cit*. La liste pourrait être beaucoup plus longue.

{354} R. Mauny, *Tableau géographique...*, *op. cit.*, p. 505-506.

{355} D. T. Niane, *Le Soudan occidental au temps des grands empires*, *op. cit.*, p. 26.

{356} *Ibid.*, p. 40. En revanche, il ne discute et ne définit pas le concept d'empire lui-même. Il s'en justifiait déjà dans sa monographie sur le Mali médiéval, parue en 1962 (rééditée en 1975) *Recherches sur l'empire du Mali au Moyen Âge* : « Nous n'avons pas de renseignements écrits sur la manière dont ce vaste empire était gouverné. Le Mali n'a pas laissé d'archives, les actes officiels étaient proclamés de vive voix. [...] Les hérauts, ici les griots, constituaient à cette époque une véritable chancellerie » (*op. cit.*, p. 56).

{357} G. Balandier, « Le concept d'empire dans l'histoire de l'Afrique noire », dans M. Duverger (dir.), *Le Concept d'Empire*, Paris, PUF, 1980, p. 443-444.

{358} *Ibid*., p. 444-445.

{359} *Ibid.*, p. 452-453.

{360} *Ibid.*, p. 459.

{361} Des modèles alternatifs ont pu être proposés. Voir : A. Gallay, *De mil, d'or et d'esclaves*, Lausanne, Presses polytechniques et universitaires romandes, 2011, p. 75. Toutefois, son modèle se veut valable pour les États du XVe au XXe siècle. Il se base sur une combinaison entre deux pôles : sociétés englobantes/sociétés englobées, sur un niveau d'influence en trois cercles concentriques (pouvoir central/domaine ethnique ; contrôle rapproché/commandement locaux ; contrôle éloigné/zone tributaire ou de prédation), et, second pôle, les catégories étatiques, chefferie classique, État guerrier, royal ou marchand.

{362} M. Gomez, *African Dominion*, *op. cit.*, p. 20.

{363} S. Takezawa, M. Cissé, « Discovery of the Earliest Royal Palace in Gao and its implications for the History of West Africa », art. cité.

{364} « Il a disparu en son emplacement à tel point que les gens de cette terre ne connaissent pas son origine. » M. Bello, *Inf*ā*q al-maysūr f*ī *t*ā*r*ī*ḫ bilād al-Takrūr* (éd. C. E. J. Whitting), 1951, p. 3.

{365} Le royaume tardif du Mālī par exemple constitua un modèle et un point de départ pour de nouvelles aventures politiques et les histoires les racontant, comme dans le cas de la fédération de Kaabu ou du royaume de Gonja. Voir : T. Green, *The Rise of the Trans-Atlantic Slave Trade..., op. cit.*, p. 46-52. I. Wilk, N. Levtzion, B. Haight (dir. & trad.), *Chronicles from Gonja. A tradition of West African Muslim historiography*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986. H. Collet, « Les souvenirs du Mâli. Les Mâli anciens comme horizon mémoriel en Afrique de l'Ouest (XVIIe-XIXe siècle) », art. cité.

{366} P. Boucheron, F.-X. Fauvelle, J. Loiseau, « Rythmes du monde au Moyen Âge », art. cité. Voir aussi l'introduction de F.-X. Fauvelle, *Le Rhinocéros d'or, op. cit*.

{367} Une publication récente place le Songhay parmi les États de la période moderne. R. Dewière, « Les Sultanats du Songhay et du Borno », dans F.-X. Fauvelle, I. Surun (dir.), *Atlas historique de l'Afrique*, Paris, Autrement, 2019, p. 32-33.

{368} M. Nobili, *Sultan, Caliph and the Renewer of the Faith*, *op. cit.*, p. 192, 222.

{369} I. Warscheid, « Quand le droit pense la politique : à propos de deux lettres d'al-

Muḫtār al-Ṣaghīr al-Kuntī (m. 1847) à l'imām de Ḥamdallāhi », *Afriques*, nº 12, 2021 (en ligne).

{370} O. O. Kane, *Beyond Timbuktu. An Intellectual History of Muslim West Africa*, Cambridge, Harvard University Press, 2016, p. 22.

{371} I. Surun, « La découverte de Tombouctou : déconstruction et reconstruction d'un mythe géographique », *L'Espace géographique*, t. 31, nº 2, 2002, p. 131-144. M. Nobili, *Sultan, Caliph and the Renewer of the Faith*, *op. cit.*, p. 44-57.

{372} Comme on l'a vu, les grandes chroniques furent traduites.

{373} O. O. Kane, *Beyond Timbuktu*, *op. cit.*, p. 23.

{374} Concernant la présentation du champ d'étude : I. Warscheid, « L'Islam saharien précolonial : portrait d'un champ de recherche », *Studia Islamica*, vol. 113, 2018, p. 244-265.

{375} Concernant l'étude des *nawāzil* : B. Hall, *A History of Race in Muslim West Africa, 1600-1960*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011 ; B. Hall, « Saharan Commerce and Islamic Law : The Question of Usury (ribā) in the Nawāzil literature of Mali and Mauritania, 1700-1929, » *African Economic Histor*y, vol. 41, 2013, p. 1-20 ; I. Warscheid, *Droit musulman et société au Sahara prémoderne. La justice islamique dans les oasis du Grand Touat (Algérie) aux XVIIe-XIXe siècle*, Leyde, Brill, 2017. À noter aussi l'immense compilation des nawāzil de l'espace mauritanien en 2009 : Y. Ould al-Barā', *al-Maǧmūʿa al-kubrā al-šāmila li-fatāwā wa-nawāzil wa-aḥkām ahl ġarb wa-ǧanūb ġarb al-Ṣaḥrā'*, Nouakchott, al-Sharīf Mawlay al-Ḥasan b. al-Mukhtār b. al-Ḥasan, 2009.

{376} M. Nobili, *Sultan, Caliph, and the Renewer of the Faith*, *op. cit.*

{377} J.-L. Triaud, « Tombouctou ou le retour du mythe, l'exposition médiatique des manuscrits de Tombouctou », dans D. Gary-Tounkara, D. Nativel (dir.), *L'Afrique des savoirs au sud du Sahara (XVIe-XXIe siècle). Acteurs, supports, pratiques*, Paris, Karthala, 2021, p. 201-222.

{378} B. Hall, C. C. Stewart, « The Historic "Core Curriculum" and the Book Market in Islamic West Africa », dans G. Krätli, G. Lydon, *The Trans-Saharian Book Trade*, Leyde, Brill, 2011, p. 109-174.

{379} Voir : B. Hall, « Rethinking the Place of Timbuktu in the Intellectual History of Muslim West Africa », dans T. Green, B. Rossi (dir.), *Landscapes, Sources, and Intellectual Projects, op. cit.*, p. 239-258.

{380} B. Hall et C. Stewart ont déjà donné dans leur étude citée plus haut un aperçu du potentiel heuristique que renferme cette base de données en la mettant à contribution.

{381} Voir par exemple la *Nubḏa min tārīḫ al-Takrūr* (Fragment d'histoire du Takrūr) d'al-Ġallāwī (m. 1954), ms. Niamey 1707. Les anonymes *Nawāzil al-Takrūr* (Consultations juridiques du Takrūr), ms. Tombouctou 521 ou la *Fihrasat al-ʿamal al-maškūr fī ǧamaʿ nawāzil al-Takrūr* (Sommaire du travail gratifié concernant la mise en commun des consultations juridiques du Takrūr), ms. Tombouctou 5346. Pour la poésie, le folio unique lui aussi d'auteur anonyme intitulé *Qasīda li-šāʿir takrūrī yaḥaṯṯ fī-hā al-talāmīḏ ʿalā al-ʿamal li-šayḫi-him* (Poème classique d'un poète takrūrī dans lequel il exhorte les disciples à [étudier] le travail de leur cheikh), ms. Tombouctou 3429. Les cotes sont celles de la base de données. Le reste des résultats

est consultable grâce au lien suivant : http ://www.westafricanmanuscripts.org/default.php. Mot clé : Takrūr.

{382} P. F. de Moraes Farias, « Appendix C, Essouk Arabic Non-Funerary Inscriptions, New (Previously Unpublished) Series », dans S. Nixon (dir.), *Essouk-Tadmekka. An Early Islamic Trans-Saharan Market Town*, Leiden, Brill, 2017, p. 299

{383} M. Nobili, S. Mathee, « Towards a New Study of the So-Called Tārīkh al-fattāsh », *History in Africa*, vol. 42, 2015, p. 68.

{384} M. Nobili, *Sultan, Caliph and the Renewer of the Faith*, *op. cit.*, p. 77-121. Concernant Nūḥ b. al-Tāhir, voir plus bas.

{385} *Ibid*., p. 94

{386} M. Nobili, « New reinvention of the sahel », dans T. Green, B. Rossi (dir.), *Landscapes, Sources and Intellectual Projects*, *op. cit.*, p. 208

{387} L'œuvre est contenue dans le recueil ms. Arabe 5259, f. 88-152 de la BNF.

{388} Il s'agit en outre d'une suite à l'œuvre d'Aḥmad Bābā. Voir : C. El Hamel, *La Vie intellectuelle islamique dans le Sahel Ouest-Africain (XVIe-XIXe siècles)*, Paris, L'Harmattan, 2002, p. 16.

{389} Éditée par Muhammad Ibrahim al-Kattani et Muhammad Hajji à la Dar al-Gharb al-Islami de Beyrouth.

{390} Les quatre inédits sont le microfilm n° 466 de l'université de Tübingen provenant de Tichitt et appartenant à un particulier Dadda b. Ayyada, le n° 3455 de l'Institut mauritanien de la recherche scientique à Nouakchott et les n° 5344 et n° 684 du IHERI-AB anciennement CEDRAB de Tombouctou déjà mentionné. C. El Hamel, *La Vie intellectuelle islamique...*, *op. cit.*, p. 19-27.

{391} En compulsant les résultats, on remarque que de nouvelles copies du *Fatḥ al-šakūr fī maʿrifat aʿyān ʿulamāʾ al-Takrūr* ont été inventoriées : trois à Niamey (mss. Niamey 83, 249, 2308) ; trois à Tombouctou (mss. Tombouctou 15, 684, 5344) ; une à Nouakchott (ms. Nouakchott 2761). En ce qui concerne cette dernière, il est possible qu'elle fasse partie des trois manuscrits, dont deux se trouvaient à Nouakchott, qui ont servi à l'édition beyrouthine de 1981. En l'absence de précisions, il est néanmoins possible d'affirmer que nous sommes en présence d'au moins six copies inconnues des éditeurs en 1981.

{392} T. Cleaveland, *Becoming Walata. A History of Saharan Social Formation and Transformation*, Portsmouth (NH), Heinemann, 2002, p. 153-158.

{393} *Ibid*., p. 154.

{394} Pour des informations complémentaires sur règne de Muḥammad Bello : M. Last, *The Sokoto Caliphate*, Londres, Longmans Green and Co, 1967, p. 63-80. H. A. S. Johnston, *The Fulani Empire of Sokoto*, Londres, Oxford University Press, 1967, p. 113-133. Les études sur Sokoto et Muḥammad Bello sont en réalité assez peu nombreuses et relativement anciennes (et consistent en majorité en une histoire politique). Dans un article datant de 1979, O. S. A. Isma'il pointait déjà le manque d'études sur Muḥammad Bello et les nombreuses questions qui restaient sans réponse. O. S. A. Isma'il, « Some reflections on the literature of the jihad and the caliphate », dans Y. B. Usman (dir.), *Studies in the History of the Sokoto Caliphate. The Sokoto seminar papers*, Lagos, The Department of History Ahmadu Bello

University, 1979, p. 173. Quarante ans plus tard, M. Nobili était réduit au même constat concernant le manque d'étude sur Muḥammad Bello (*Sultan, Caliph and the Renewer of the Faith*, *op. cit.*, p. 21).

{395} C. Lefebvre, « Itinéraires de sable. Parole, geste et écrit au Soudan central au XIXe siècle », *Annales. Histoire, Sciences sociales*, n° 4, 2009, p. 797-824. C. Lefebvre, I. Surun, « Exploration et transferts de savoir : deux cartes produites par des Africains au début du XIXe siècle », *M@ppemonde 92*, n° 4, 2008, p. 1-24. C. Lefebvre, « Ce que l'itinéraire nous dit du voyage. Listes d'itinéraire, voyage et imaginaire spatial au Soudan central au XIXe siècle », *Afriques*, n° 2, 2010 (en ligne).

{396} Traduit de D. Robinson, *Muslim societies in African History. New Approaches to African History*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 144.

{397} S. Ibraheem, *The Islamic State and the Challenge of History. Ideals, Policies and Operation of the Sokoto Caliphate*, Londres, Mansell Publishing Limited, 1987, p. 138-139.

{398} *EI²*, *s. v.*, « Muḥammad Bello », J. Hunwick. J., Hunwick, « A supplement to *Infāq al-maysūr* : the biographical notes of ʿAbd al-Qādir b. al-Muṣṭafā », *Sudanic Africa*, n° 7, 1996, p. 35.

{399} M. Nobili, *Sultan, Caliph and the Renewer of the Faith*, *op. cit.*, p. 84-93.

{400} *Ibid*.

{401} Il porte le titre suivant : « J'ai intitulé ce livre *Tarīḫ al-fattāš fī aḫbār al-buldān wa al-ğuyūs wa akābir al-nās*. Il y est parlé des guerres et des événements principaux qui se sont passé au Takrūr. » M. Kâti, *Tarikh el-fettach ou chronique du chercheur*, *op. cit.*, p. 10-11. M. Nobili intègre la phrase suivante dans le titre même de l'œuvre.

{402} I. Wilks, N. Levtzion, B. Haight, *Chronicles from Gonja. A Tradition of West African Muslim historiography*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, p. 13-15.

{403} *Ibid*., p. 24.

{404} Voir par exemple : I. Warscheid, « Le Livre du désert. La vision du monde d'un lettré musulman de l'Ouest saharien au XIXe siècle », *Annales. Histoire, Sciences sociales*, 73e année, n° 2, 2018, p. 359-384, et particulièrement p. 363-364.

{405} Sur cette question, voir le chapitre 1 de B. Hall, *A History of Race in Muslim West Africa*, *op. cit.*, p. 34-68.

{406} H. Melville, *Moby Dick*, Oxford, Oxford University Press, 1986, p. 204.

{407} Certaines hypothèses ont évoqué la possibilité d'une mention plus précoce, chez al-Yaʿqūbī (vers 872), mais le nom donné en arabe ne s'y prête guère. Voir A. Bâ, *Le Takrur. Des origines à la conquête par le Mali (VIe-XIIIe siècles)*, Dakar, IFAN-UCAD, 2002, p. 21.

{408} J. Cuoq, *Recueil*, *op. cit.*, p. 96.

{409} *Ibid*., p. 129-130 et 204.

{410} Pour les études historiques voir la monographie issue du travail de thèse de 1984 de A. Bâ, *Le Takrûr*, *op. cit.* ; et U. Al-Naqar, « Takrûr the history of a name », *The Journal of African History*, vol. 10, n° 3, p. 365-374. Pour l'archéologie : B. Chavane, *Villages de l'ancien Tekrour. Recherches archéologiques dans la moyenne vallée du fleuve Sénégal*, Paris, Karthala, 2000 [1985] ; R. McIntosh, S. Keech McIntosh, H.

Bocum, *The Search for Takrūr. Archaeological Excavations and Reconnaissance Along the Middle Senegal Valley*, Yale, Yale University Press, 2016. Enfin concernant les traditions orales deux récits contemporains, la chronique de Siré-Abbâs-Soh et la chronique de Yoro Dyao, ont été publiés dans M. Delafosse, H. Gaden, *Chroniques du Foûta sénégalais de Siré-Abbâs-Soh*, Paris, Ernest Leroux, 1913.

{411} A. Tessier, *Le Takrûr, un « royaume » médiéval de la vallée du Sénégal*, Mémoire de Master 1, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, 2015, p. 5-20. L'auteur met notamment en avant le fait que A. Bâ s'est efforcé de réhabiliter le Takrūr, éclipsé dans l'historiographie selon ce dernier par les « grands empires » sahéliens. L'histoire de Bâ ne fait aucune distinction entre traditions orales et sources écrites s'efforçant d'écrire une histoire du Takrūr dans une perspective longue, quitte à mélanger ce qui relève du mythe de fondation et de l'histoire.

{412} *Ibid*., p. 31-32.

{413} J. Cuoq, *Recueil*, *op. cit.*, p. 129.

{414} *Ibid.*, p. 203.

{415} *Ibid*., p. 263.

{416} Le nom fit sans doute son apparition plus anciennement en Égypte. Voir : H. Collet, « A West African history of the medieval Qarāfa. Takrūrī Muslims and the Great Cairene Necropolis (10th-15th centuries) », dans J. Loiseau (dir.), *An African Metropolis. Cairo and its African Hinterland in the Middle Ages*, Leyde, Brill, à paraître.

{417} N. Levtzion, « Mamluk Egypt and Takrūr (West Africa) », dans M. Sharon (dir.), *Studies in Islamic History and Civilization in Honour of Professor David Ayalon*, Jérusalem, Cana, 1986, p. 183.

{418} J. Cuoq, *Recueil*, *op. cit.*, p. 476.

{419} N. Levtzion, « Mamluk Egypt and Takrūr (West Africa) », art. cité, p. 184 ; J. Cuoq, *Recueil*, *op. cit.*, p. 263.

{420} W. Cooley par exemple confond le « Takrūr historique », avec le Takrūr dont parlent les historiens mamlouks des XIVe et XVe siècle. Cela le conduit à élaborer des théories alambiquées puisqu'il recherche un royaume à une époque où il a disparu et, de plus, entre le Mālī et le Borno. W. Cooley, *The Negroland of the Arabs*, *op. cit.*, p. 97-103.

{421} H. Lebrun, *Voyages et découvertes dans l'Afrique centrale et l'Afrique septentrionale*, Tours, Bibliothèque de la jeunesse chrétienne, 1859, p. 20-21.

{422} M. Kâti, *Tarikh el-fettach ou chronique du chercheur* (éd. & trad. O. Houdas et M. Delafosse), Paris, Ernest Leroux, 1913, p. 11. À la suite de cette définition s'est posée la question de son emplacement. L'hypothèse aujourd'hui admise de sa position dans la vallée du fleuve Sénégal est développée à cette époque. C'est M. Bonnel de Mézière qui la consacre dans « Recherche sur l'emplacement de Tekrour », *Mémoires présenté par divers savants à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres de l'Institut de France*, t. XIII, 1923, p. 265 et suivantes.

{423} M. Kâti, *Tarikh el-fettach ou chronique du chercheur*, *op. cit.*, p. 262.

{424} Traduit de U. al-Naqar, « Takrûr the history of a name », art. cité, p. 365.

{425} *Ibid.*, p. 372-373.
{426} C. El Hamel, *La Vie intellectuelle islamique...*, *op. cit.*, p. 76-77.
{427} Voir par exemple : K. Otsuya, « Māliki imams of the Sacred Mosque and pilgrims from Takrūr », *Chroniques du Manuscrit au Yémen*, n° 25, 2018, 53-72.
{428} Dans son *Lubb al-lubāb fī taḥrīr al-ansāb*, un traité sur les nisbas islamiques, le polymathe égyptien Jalal al-Dīn al-Suyūṭī (m. 1505) ne donne que la nisba al-Takrūrī pour l'Afrique de l'Ouest (éd. Dar Sadir, Beyrouth, 2010, p. 54). (Ainsi que des nisbas sahariennes berbères comme al-Ṣanhāǧī, voir : *Lubb al-lubāb* (éd. Dar al-Kutub al-ilmiyyah), Beyrouth, t. 2, 1991, p. 75). Dans le *Ḏayl* (« continuation », « complément ») au *Lubb al-lubāb* écrit par Šihāb al-Dīn Aḥmad b. Aḥmad al-ʿAǧamī al-Wafāʾī (m. 1086/1675), on ne trouve pas de nisbas ouest-africaines parmi les nouvelles nisbas proposées. En revanche, le *Muḫtaṣar fatḥ rabb al-arbāb bi-mā ahmal fī Lubb al-lubāb min wāǧib al-ansāb* de ʿAbbās b. Muḥammad b. Aḥmad Ibn al-Sayyid Raḍwān al-Madanī, imprimé au Caire en 1926, introduit de nouvelles nisbas ouest-africaines telles, al-Tinbuktī, al-Tuwātī, al-Kuntī, al-Fulānī, al-Fūtī, et al-Māsinī (Imprimerie al-Muʿāhid, Le Caire, 1926).
{429} Al-Saʿdī, *Tārīḫ al-Sūdān*, (éd. O. Houdas, E. Benoist), texte arabe, Paris, Adrien Maisonneuve, 1981 [1e éd. 1898], p. ٦٤ ,٣٨, et ١٢٥ respectivement.
{430} Depuis au moins al-Fazārī (seconde moitié du VIIIe siècle) cité dans *Les Prairies d'or* d'al-Masʿūdī (J. Cuoq, *Recueil*, *op. cit.*, p. 42). À noter que Sūdān renvoyait au Moyen Âge aux peuples de la région, les Sūdān, c'est-à-dire les Noirs subsahariens de l'Ouest. Les autres populations noires africaines avaient d'autres noms en arabes pour les différencier géographiquement (Ḥabaša, Nūba, Zanǧ, etc.). Toutefois chez al-Saʿdī, le nom revêt une acception indéniablement géographique, que je rends par Soudan pour marquer la différence.
{431} 33 mentions pour le Soudan contre 3 pour le Takrūr. Voir l'index de la traduction française. Al-Saʿdī, *Tārīḫ al-Sūdān*, *op. cit.*, p. 528-530.
{432} On peut le voir à la manière dont il parle des populations sénégambiennes : « Kalo devint un sultan puissant, disposant de forces considérables et leur sultanat demeure comme tel encore aujourd'hui. Les populations du Jolof sont soudaniennes ». Al-Saʿdī, *Tārīḫ al-Sūdān*, texte arabe, *op. cit.*, p. ٧٦. On voit bien que le Takrūr ne s'applique pas ici à tout le Soudan occidental.
{433} « Notice historique », dans M. Kâti, *Tarikh el-fettach ou chronique du chercheur, op. cit.*, p. 327, 329 et 335 respectivement.
{434} Les passages attachés au manuscrit C sont signalés et énumérés par N. Levtzion, dans « A Seventeenth-Century Chronicle by Ibn al-Mukhtār : A Critical Study of "Ta'rikh al-fattash" », *Bulletin of School of Oriental and African Studies*, n° 34-3, 1971, p. 592-593.
{435} Ibn al-Muḫtār, *Tārīḫ*, [dans M. Kâti, *Tarikh el-fettach ou chronique du chercheur*, *op. cit.*, p. 176]. J'ai amendé la traduction.
{436} *Taḏkirat al-nisyān fī aḫbār mulūk al-Sūdān*, BNF arabe 6097, folio 18 r. Il a été traduit en 1901 en français par O. Houdas et publié chez Ernest Leroux.
{437} *Taḏkirat al-nisyān fī aḫbār mulūk al-Sūdān*, (éd. O. Houdas), Paris, Adrien Maisonneuve, 1966 [1re éd. 1901], texte arabe, p. ٨٥ et ٩٠.

{438} Voir A. Gallay, *De mil, d'or et d'esclaves*, *op. cit.*, p. 94-95.
{439} M. Delafosse, *Haut-Sénégal-Niger*, t. 1, *op. cit.*, p. 72.
{440} S'appuyant sur le *Tārīḫ al-Sūdān*, M. Delafosse dit à son propos : « Le sixième jour, il atteignait Bîna (près du Gomitogo actuel), où l'on pouvait s'embarquer à la période des hautes eaux, et se rendait de là en pirogue à Dienné, où il entra le huitième jour » (*Haut-Sénégal-Niger*, t. 2, *op. cit.*, p. 218).
{441} L'auteur parle également en un autre endroit du livre, de pays des banī Zanāqiyya (*bilād banī Zanāqiyya*). Al-Bartilī, *Fatḥ al-Šakūr fī maʿrifa aʿyān ʿulamāʾ al-Takrūr* (éd. M. al-Kattānī, M. Ḥaǧǧī), Beyrouth, Dār al-ġarb al-islāmī, 1981, p. 64.
{442} *Ibid*., p. 26.
{443} C. El Hamel, « The transmission of islamic knowledge in moorish society from the rise of the Almoravids to the 19th century », *Journal of Religion in Africa*, vol. 29, n° 1, 1999, p. 82.
{444} Bruce Hall a déjà signalé le déclin rapide de Tombouctou après le XVIIe siècle au profit des centres mauritaniens. B. Hall, « Rethinking the place of Timbuktu in the intellectual history of Muslim West Africa », art. cité, p. 239-258.
{445} I. Wilks, N. Levtzion, B. Haight, *Chronicles from Gonja*, *op. cit.*, p. 13-17.
{446} C. El Hamel va jusqu'à dire que dans l'œuvre, Walata est présentée comme la capitale du Takrūr (*La Vie intellectuelle islamique...*, *op. cit.*, p. 84-85).
{447} ʿAbd al-R. et ʿA. al-ʿA., Al-Tuwātī, *Ġuniyya al-mutaṣadd al-sāʾil fī ǧamaʿ ma nazala bi-Tūwāt min al-qaḍāyā wa-al-masāʾil*, BNA 3701 (2), folio 142r.
{448} M., Bello, *Infāq al-maysūr fī tārīḫ bilād al-Takrūr* (éd. C. E. J. Whitting), Londres, Luzac & Company, 1951, p. 3. Ou plus simplement en s'écartant un peu du texte : « Depuis l'origine les chroniques historiques n'ont pas consigné l'histoire de ce pays. »
{449} Le fonds arabe ouest-africain de la BNF de Paris en possède une copie (ms. Arabe 5267).
{450} al-Fayrūzābādī, *Qāmūs*, ms. arabe 5267, BNF, f. 305b.
{451} Ibn al-Ṭāhir, *Tārīḫ al-fattāš*, [dans M. Kâti (M.), *Tarikh el-fettach*, *op. cit.*, p. 16-17 (ms C)].
{452} M. Nobili, *Sultan, Caliph and the Renewer of the Faith*, *op. cit.*, p. 107-110.
{453} Al-Saʿdī, *Tārīḫ al-Sūdān* (éd. O. Houdas, E. Benoist), *op. cit.*, p. 120. M. Nobili a fait savoir dans ses études sur le *Tārīḫ al-fattāš* qu'il allait bientôt proposer une édition du *Tārīḫ Ibn al-Muḫtār*, c'est-à-dire des manuscrits A et B de l'édition de 1913.
{454} L'introduction du *Tārīḫ al-fattāš* écrite par Nūḥ b. al-Ṭāhir annonce : « J'ai intitulé de livre *Tarîkh el-fettâch fî akhbâr el-bouldân oua-l-djouyoûch oua-akâbir en-nâs*. Il y est parlé des guerres et des événements principaux qui se sont passé au Tekroûr, ainsi que de la répartition à faire en la génération des tribus de condition servile et celle des tribus de condition noble. » Ibn al-Ṭāhir, *Tārīḫ al-fattāš* (éd. & trad. O. Houdas, M. Delafosse), *op. cit.*, p. 10-11 (ms C).
{455} Un passage du *Tārīḫ al-Sūdān* qui explique la signification et l'origine du Touat est abordé plus bas.
{456} La légende ou mythe de fondation du Wagadu propose une structure similaire.

{457} Ibn al-Ṭāhir, *Tārīḫ al-fattāš* (éd. & trad. O. Houdas, M. Delafosse), *op. cit.*, p. 40-41 (ms C). Traduction amendée.

{458} Elikia M'Bokolo résume l'état spirituel de l'époque : « Au début du XIXe siècle, les grands empires avaient disparu du paysage politique de l'Afrique occidentale et avaient cédé la place à un émiettement politique et social qui se manifestait, par exemple, sur le plan de l'habitat par la prolifération des villages fortifiés et sur le plan religieux par le recul de l'islam face aux croyances traditionnelles » (*Afrique Noire...*, t. 2, *op. cit.*, p. 45).

{459} La tradition suwarienne privilégie le djihad du cœur sur le djihad armé, une séparation de l'islam et du politique et une coexistence pacifique avec les populations païennes tant que la pratique de l'islam n'est pas entravée. Voir : R. Launey, « Des infidèles d'un autre type », dans D. Robinson, J.-L. Triaud (dir.), *Le Temps des marabouts. Itinéraires et stratégies islamiques en Afrique occidentale française v. 1880-1960*, Paris, Karthala, 1997, p. 417-418.

{460} C. El Hamel, *La Vie intellectuelle islamique...*, *op. cit.*, p. 153-154.

{461} Partie de Coran que l'on assigne à lire ou incantation que l'on récite comme devoir liturgique quotidien dans les confréries soufies.

{462} M. Bello, *Infāq al-maysūr...* (éd. C. E. J. Whitting), *op. cit.*, p. 3-4.

{463} Al-Saʿdī, *Tārīḫ al-Sūdān* (éd. O. Houdas, E. Benoist), *op. cit.*, p. 2-3.

{464} H. Touati, *Islam et voyage au Moyen Âge*, Paris, Le Seuil, 2000, p. 35-36.

{465} P. F. de Moraes Farias, *Arabic Medieval Inscriptions from the Republic of Mali*, *op. cit.*, p. xcviii.

{466} Sur l'écrit pragmatique : A. Wion, S. Barret, A. Mbodj-Pouye, « Introduction. L'écrit pragmatique en Afrique », *Afriques*, n° 7, 2016, p. 3.

{467} Voir *infra*, chap. 9.

{468} Voir *infra*, chap. 9.

{469} Ibn Baṭṭūṭā, *Riḥlat Ibn Baṭṭūṭa al-musammāt tuḥfat al-nuẓẓār fī ġarāʾib al-amṣār wa-ʿaǧāʾib al-asfār*, t. 1 (éd. al-Tāzī), Rabat, Académie royale du Maroc, 1997, p. 59.

{470} Le fait que la copie ait été apportée ensuite au Maroc pourrait indiquer que son modèle était un manuscrit d'intérêt, peut-être assez ancien, déjà sur place, qui avait été jugé digne d'être dupliqué.

{471} Al-Bartilī, *Fatḥ al-Šakūr...*, *op. cit.*, p. 105, notice 81.

{472} Les récits des expéditions songhay contre le Mālī signalent les localités attaquées à la frontière entre les deux États, donnant une idée de la zone tampon entre le Mālī et le Songhay. Voir par exemple : al-Saʿdī, *Tārīḫ al-Sūdān*, *op. cit.*, texte arabe, p. 74-77, 93-94, 104-105.

{473} M. Ly Tall, *L'Empire du Mali*, Paris, Les nouvelles éditions africaines, 1972, p. 178-179.

{474} Voir par exemple le respect témoigné par deux personnages coalisés avec le souverain du Mālī : « Le Mallī-Koï s'échappa sur son cheval. Il fut suivi par le Kala Chāʿa Bakar et par Surya Muḥammad qui, l'ayant rejoint en lieu sûr, le saluèrent selon la salutation réservée au sultan et ôtèrent leurs bonnets pour lui rendre honneur selon leur coutume. Ils lui dirent : "Il vous faut prestement accélérer votre marche, car

si vous étiez atteint par quelqu'un qui ne sait pas qui vous êtes, on vous traiterait de la plus indigne façon." Là-dessus ils prirent congé de lui et s'en retournèrent. » al-Saʿdī, *Tārīḫ al-Sūdān*, (trad. O. Houdas, E. Benoist), *op. cit.*, p. 279. Traduction amendée.

{475} al-Saʿdī, *Taʾrīḫ al-Sūdān* (éd. O. Houdas, E. Benoist), texte arabe, *op. cit.*, p. 104-105.

{476} Voir par exemple : al-Saʿdī, *Tārīḫ al-Sūdān* (trad. O. Houdas, E. Benoist), *op. cit.*, chap. 25.

{477} *Ibid.*

{478} Voir par exemple : M. Kâti, *La Chronique du chercheur* (trad. O. Houdas, M. Delafosse), *op. cit.*, p. 160.

{479} B. Hall, C. Stewart, « The Historic "Core Curriculum" and the Book Market in Islamic West Africa », dans G. Krätli, G. Lydon (dir.), *The Trans-Saharan Book Trade*, *op. cit.*, p. 109-174.

{480} Al-Bartilī, *Fatḫ al-šakūr...*, *op. cit.*, p. 176, notice 173. La dimension mythique du récit est prégnante puisque Muḥammad al-Kābarī, figure agnatique des lettrés de Tombouctou, est considéré comme l'auteur de l'ouvrage original connu le plus ancien ayant été composé au Sahel, vers le milieu du XVe siècle. Voir : Z. Wright, « The Islamic Intellectual Tradition of Sudanic Africa, with Analysis of a Fifteenth-Century Timbuktu Manuscript », dans F. Ngom *et al.* (dir.), *The Palgrave Handbook of Islam in Africa*, Cham, Palgrave Macmillan, 2020, p. 55-76.

{481} Al-Saʿdī, *Tārīḫ al-Sūdān* (trad. O. Houdas, E. Benoist), *op. cit.*, p. 83. Le *Tārīḫ al-Sūdān* est par ailleurs cité en plusieurs endroits du *Fatḫ al-Šakūr*. Al-Bartilī, *Fatḫ al-Šakūr...*, *op. cit.*, p. 28-30, 63, 70-71, 176 et 216. Voir aussi : C. El Hamel, *La Vie intellectuelle islamique...*, *op. cit.*, p. 49.

{482} Ibn al-Ṭāhir, *Tārīḫ al-fattāš*, dans M. Kâti, *La Chronique du chercheur* (éd. M. Delafosse, O. Houdas), *op. cit.*, p. 22-23.

{483} J. Hunwick, *Timbuktu and the Songhay Empire, al-Sa'di's Tarikh al-Sudan down to 1613 and Other Contemporary Documents*, Leiden, Brill, 2003, p. xvii-xviii.

{484} M. Nobili, M. S. Mathee, « Towards a New Study... », art. cité, p. 71.

{485} *Ibid.*, p. 70.

{486} Ibn al-Muḫtār, *Tārīḫ*, dans M. Kâti, *La Chronique du chercheur* (éd. M. Delafosse, O. Houdas), *op. cit.*, p. 38.

{487} J., Le Goff, *La Civilisation de l'Occident médiéval*, Paris, Flammarion ; 2008, p. 145-146.

{488} Al-Saʿdī, *Tārīḫ al-Sūdān* (éd. O. Houdas, E. Benoist), *op. cit.*, p. 8-9, 56.

{489} Ibn al-Ṭāhir, *Tārīḫ al-fattāš*, dans M. Kâti, *La Chronique du chercheur* (éd. M. Delafosse, O. Houdas), *op. cit.*, p. 32-33. Cette partie conclut un paragraphe introductif sur Mansa Musa qui ne se trouve pas dans les manuscrits du *Tārīḫ* d'Ibn al-Muḫtār : « Nous allons maintenant raconter en partie ce qu'il nous a été possible d'apprendre au sujet au Malli-koï Kankan-Moûssa. Ce Malli-koï était un roi vertueux, pieux et dévot. Son pouvoir s'étendait depuis les frontières extrêmes du Malli jusqu'au Sibiridougou, et toutes les populations qui habitaient ce territoire reconnaissaient son autorité, celles du Songaï comme les autres. L'une des manifestations de sa vertu était que, chaque jour, il affranchissait un esclave. » Suit le

passage sur la fondation des mosquées (*ibid*., p. 55). Suit immédiatement la partie sur Mansa Musa du *Tārīḫ* d'Ibn al-Muḫtār qui marque le début de la chronique dans sa version connue. Voir la première page du manuscrit arabe 6671 de la BNF.

{490} Un exemple dans la ville de Djenné : G. Holder, « Djenné, "la ville aux 313 saints" », *Cahiers d'études africaines*, nº 208-4, 2012, p. 741-765.

{491} Al-Saʿdī, *Tārīḫ al-Sūdān* (éd. O. Houdas, E. Benoist), *op. cit.*, p. 8-9.

{492} Ibn al-Muḫtār, *Tārīḫ*, dans M. Kâti, *La Chronique du chercheur* (éd. M. Delafosse, O. Houdas), *op. cit*, p. 335. À noter ici le legs linguistique laissé par le Mālī puisqu'un mot mandingue est resté dans la pratique pour désigner une résidence royale.

{493} Al-Saʿdī, *Tārīḫ al-Sūdān* (trad. O. Houdas, E. Benoist), *op. cit.*, p. 25. Traduction amendée.

{494} *Ibid*., p. 51. Traduction amendée.

{495} Ibn al-Muḫtār, *Tārīḫ*, dans M. Kâti, *La Chronique du chercheur* (éd. M. Delafosse, O. Houdas), *op. cit*, p. 116. Traduction amendée.

{496} *Ibid*., p. 116-17.

{497} J. Cuoq, *Recueil*, *op. cit.*, p. 307-308.

{498} *Ibid*., p. 309.

{499} Difficile d'étudier précisément le changement « du social en normatif », l'influence et l'importance du Mālī dans son impulsion en l'absence de sources comme a pu le faire au Touat pour une période plus tardive : I. Warscheid, *Droit musulman et société au Sahara prémoderne*, *op. cit*.

{500} Ibn al-Muḫtār, *Tārīḫ*, dans M. Kâti, *La Chronique du chercheur* (éd. M. Delafosse, O. Houdas), *op. cit*, p. 56.

{501} *Ibid*., p. 57. Traduction modifiée.

{502} De fait elle n'échappe pas entièrement à la vérification. Le pèlerinage des souverains sahéliens était intimement lié au mouvement et rythme des grandes caravanes commerciales Nord-Sud, celles-ci prenant place lors des saisons humides et froides (saisons des pluies et hivernage) de juin à février. (R. Dewière, *Du lac Tchad à La Mecque*, *op. cit.*, p. 234.) Le calendrier musulman hégirien, lunaire, adopte la division de la semaine en sept jours. Si l'on considère les années 723 et 724, le 12 tombe un samedi en deux occasions, en *ǧumādā II* 723 (26 juin 1323) et en *ḏū-l-qaʿda* 723 (20 novembre 1323). Si l'on prend comme date d'arrivée au Caire celle faisant consensus dans les sources mameloukes, qui s'accordent sur le début du mois de *raǧab* 724 (juin 1324) pour un pèlerinage en *ḏū-l-ḥiǧǧa* 724 (décembre 1324), la date du 12 *ḏū-l-qaʿda* 723 (20 novembre 1323), pendant la saison froide, est tout à fait plausible. Il est concevable qu'un tel voyage, dangereux, coûteux et qui allait tenir éloigner Mansa Musa de ses États pour de longs mois, ait été préparé en amont tant au niveau matériel qu'au niveau religieux. La forme que prit la consultation du cheikh (astrologie, divination, consultation des esprits, transe soufie) n'est pas précisée, mais le degré de superstition de la culture médiévale musulmane conjugué aux croyances des religions locales toujours vivaces à cette époque impliquait nécessairement une préparation spirituelle ne laissant aucune place à l'incertitude.

{503} Ibn al-Muḫtār, *Tārīḫ*, dans M. Kâti, *La Chronique du chercheur* (éd. M.

Delafosse, O. Houdas), *op. cit*, p. 34.
{504} *Ibid*., p. 45-46.
{505} Par exemple : « Ainsi Farba sortit en pleurant et se frappant la poitrine, et se rendit à son campement. Là, il convoqua les esclaves qui, en un clin d'œil, se présentèrent devant lui. Ils étaient au nombre de 8 700 d'après Bābā, assara-moundio (*ašraʿ mundu*) de la ville de Djenné ; mais, suivant un autre, ils étaient exactement au nombre de 9 000 » (*ibid*., p. 60).
{506} *Ibid*., p. 62.
{507} T. Walz, « The Paper Trade of Egypt and the Sudan in the Eighteenth and Nineteenth Centuries and its Re-export to the Bilad as-Sudan », dans G. Krätli, G. Lydon (dir.), *The Trans-Saharan Book Trade*, *op. cit.*, p. 73-107.
{508} Ibn al-Muḫtār, *Tārīḫ*, dans M. Kâti, *La Chronique du chercheur* (éd. M. Delafosse, O. Houdas), *op. cit*, p. 37.
{509} La sujétion de la ville de Djenné au Mālī est une vieille question insolvable. Les sources arabes médiévales ne parlent jamais de la ville. Le *Tārīḫ al-Sūdān* dit que la ville ne fut jamais sous domination malienne cependant que le *Tārīḫ* d'Ibn al-Muḫtār parle d'une domination mais aussi d'une entrée en révolte précoce, dès le règne de Mansa Musa.
{510} *Ibid*., p. 179.
{511} Voir à ce propos : T. Vernet, « Des empires de l'âge d'or à la délicate mécanique des sociétés : histoire et archéologie du Sahel médiéval », *Afriques*, n° 4, 2013, p. 10-11.
{512} On lira avec profit T. Tamari, « The development of caste systems in West Africa », *The Journal of African History*, vol. 32, n° 2, 1991, p. 221-250 ; *Les Castes de l'Afrique occidentale. Artisans et musiciens endogames*, Nanterre, Société d'ethnologie, 1997 ; et « De l'apparition et de l'expansion des groupes de spécialistes endogames en Afrique : essai d'explication théorique », dans B. Martinelli, C. Robion-Brunner (dir.), *Métallurgie du fer et sociétés africaines. Bilan et nouveaux paradigmes dans la recherche anthropologique et archéologique*, Oxford, Archaeopress, 2012. T. Tamari propose notamment l'hypothèse que cette organisation aurait pris forme à partir de la fin des conquêtes de Sunjata Keita.
{513} L'anthropologie africaniste française, fortement marxiste jusque dans les années 1980, a longtemps parlé de « classe » pour rendre compte de cette division sociale. Je préfère le terme plus neutre de « groupe ». À ce propos voir : A. Gallay, *De mil, d'or et d'esclaves*, *op. cit.*, p. 26.
{514} Sur la question du statut social symbolique du « frère cadet », dépositaire du commandement militaire et « du frère aîné », dépositaire du commandement politique comme structurant la société Manden, voir : J. Jansen, « Le frère cadet et l'étranger. À la recherche d'un discours sur le statut du Mande », *Cahiers d'études africaines*, n° 144, 1996, p. 659-688 ; « In defence of Mali's gold... », art. cité.
{515} A. Gallay, *De mil, d'or et d'esclaves*, *op. cit.*, p. 30.
{516} Ibn al-Ṭāhir, *Tārīḫ al-fattāš*, dans M. Kâti, *La Chronique du chercheur* (éd. M. Delafosse, O. Houdas), *op. cit*, p. 55.
{517} *Ibid*., p. 55-56.

{518} *Ibid*., p. 56-57.
{519} C'est le cas de D. T. Niane, *Recherches sur l'empire du Mali au Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 60-65. Tal Tamari propose à titre d'hypothèse de travail, une analyse détaillée de l'épopée de Sunjata Keita comme point de départ historique (fin XIIIe siècle) du système des groupes endogames. Cette analyse est à resituer dans le courant d'étude sur les traditions orales et les problèmes qu'elles posent pour la période médiévale ; à savoir qu'elles peuvent aussi justifier l'ordre social contemporain qui les produit en adaptant les récits oraux à des fins de légitimations (*Les Castes de l'Afrique occidentale*, *op. cit.*, p. 109-130).
{520} Voir à ce sujet : M. Nobili, *Sultan, Caliph and the Renewer of the Faith*, *op. cit.*, p. 215-217.
{521} P. F. de Moraes, *Arabic Inscriptions...*, *op. cit.*, p. xcii et suivantes.
{522} Pour la distinction entre esclave de case, qui peut être attaché à une famille noble, et esclave de traite, voir : A. Gallay, *De mil, d'or et d'esclaves*, *op. cit.*, p. 31-32.
{523} Comme dans la région de l'actuel Ghana par exemple. Voir : J. Goody, *Entre l'oralité et l'écriture*, Paris, PUF, 1994, p. 145-146.
{524} A. Gallay, *De mil, d'or et d'esclaves*, *op. cit.*, p. 42.
{525} *Ibid.*, p. 29. Tal Tamari voit dans le témoignage d'Ibn Baṭṭūṭa la première source écrite parlant de l'existence des griots, d'un groupe censément endogame, à la cour du Mālī. Toutefois le voyageur marocain ne dit rien sur le caractère endogame de leur groupe et seule la connaissance *a posteriori* de leur nature endogame permet d'émettre l'hypothèse que cette caste existait déjà à cette époque. T. Tamari, *Les Castes de l'Afrique occidentale*, *op. cit.*, p. 150-153.
{526} A. Gallay, *De mil, d'or et d'esclaves*, *op. cit.*, p. 43.
{527} Sur le contexte de la compétition autour de telles revendications, voir : M. Nobili, *Sultan, Caliph and the Renewer of the Faith*, *op. cit.*, p. 121.
{528} M. Nobili, *Sultan, Caliph and the Renewer of the Faith*, *op. cit.*, p. 121. Ma traduction.
{529} *Ibid*., p. 192.
{530} Les intellectuels de Sokoto rejetèrent la prétention d'Aḥmad Lobbo d'être l'héritier d'Askia Muḥammad (*ibid*., p. 222).
{531} F.-X. Fauvelle, *Le Rhinocéros d'or*, *op. cit*., p. 17-18.
{532} Il semble en tout cas qu'au tournant du XIXe siècle, se référer au Takrūr était chose répandue chez les savants de la région. Chez les Kunta par exemple, lignée de savants qui dominait l'Azawad à cette période en s'appuyant sur un puissant réseau commerçant, Sīdī Muḥammad b. Sīdī al-Muḫtār al-Kuntī (m. 1826), fait intervenir le Takrūr dans sa *Risāla al-Ġallāwiyya*, dans laquelle il donne une importance historique à sa tribu depuis le temps de ʿUqba b. Nāfiʿ, fondateur de Kairouan en 670. Voir : B. Hall, *A History of Race...*, *op. cit.*, p. 61-63.
{533} J.-L. Triaud, « Le nom de Ghana... », art. cité, p. 236.
{534} J.-L. Triaud dit à ce propos en parlant de la région qui aurait été le berceau du Ghana : « La date de 1240 sort visiblement de Delafosse, ce qui montre le caractère rapporté de l'histoire. Le souvenir du Ghâna est, ici encore, complètement absent de

la mémoire historique maure de la zone » (*ibid*., p. 245).

{535} T. Cleaveland, *Becoming Walata...*, *op. cit.*

{536} C. Monteil, « Les empires du Mali », art. cité, p. 295.

{537} P. F. de Moraes Farias, *Arabic Medieval Inscriptions from the Republic of Mali*, *op. cit.*, p. lxxxix-xcv.

{538} Voir H. Collet « Royal Pilgrims from Takrūr According to ʿAbd al-Qādir al-Jazīrī », *Islamic Africa*, vol. 10, 2019, p. 181-203.

{539} N. Offenstadt, *Les Mots de l'historien*, *op. cit.*, p. 44.

{540} F. Dosse, « Événement », dans C. Delacroix *et al.* (dir.), *Historiographies*, t. 2, Paris, Gallimard, 2010, p. 744-745.

{541} Pour rappel, chez Abū Ḥāmid al-Ġarnāṭī vers 1162.

{542} J. Cuoq, *Recueil*, *op. cit.*, p. 474-475.

{543} Dans « Échos d'Arabie, Le Pèlerinage à La Mecque de Mansa Musa (724-725/1324-1325) d'après des Nouvelles Sources » (art. cité), je me suis intéressé aux textes produits dans cet autre centre historiographique, qui se concentrent davantage sur les événements s'étant déroulé dans la ville sainte. L'incident qui y est présenté – un combat avorté dans l'enceinte de la mosquée sacrée entre les soldats turcs et ceux du Mālī – n'a pas été repris par les historiens cairotes ou damascène qui retiennent l'attention de ce chapitre

{544} M. Dekkiche, *Le Caire, carrefour des ambassades. Étude historiques et diplomatique de la correspondance échangée entre les sultans mamlouks circassiens et les souverains timourides et turcomans (Qaea Qoyunlu – Qaramanides) au XVe s. d'après le ms. ar. 4440 (BnF, Paris)*, Thèse de doctorat, Université de Liège, 2011, p. 6-7.

{545} A. Farge, « Penser et définir l'événement en histoire », *Terrain*, n° 38, 2002, p. 68.

{546} Al-Maqrīzī dans sa monographie sur le pèlerinage et Ibn Ḫaldūn dans ses *ʿIbar* donnent la liste des sultans pèlerins maliens. Il s'agit de Barmandāna (XIe siècle ?), Mansā Wālī b. Mari Jata sous le règne de Baybars (1260-1277), et de Sākūra à la fin du XIIIe siècle pendant le règne d'al-Nāṣir Muḥammad (2e r. 1299-1309). Al-maqrīzī, *al-Ḏahab al-masbūk fī ḏikr man ḥaǧǧa min al-ḫulafāʾ wa al-mulūk* (éd. J. al-D. al-Ṭiyyāl), Maktaba al-taqāfa al-dīniyya, 2000, p. 140-143. Ibn Ḫaldūn, *Kitāb al-ʿIbar*, t. 6 (éd. ʿA. b. Sʿad éd.), Beyrouth, Dar al-Kotob al-Ilmiyah, 1971, p. 215-218.

{547} Il s'agit d'al-ʿUmarī qui reprend le paragraphe complet d'al-Ḏahabī. Voir plus bas.

{548} A. Levanovi, *A Turning point in Mamluk History. The Third Reign of al-Nāṣir Muḥammad Ibn Qalāwūn (1310-1341)*, Leiden, Brill, 1995. Les règnes de deux prédécesseurs, celui de Baybars (r. 658/1260-676/1277), et celui de son père, le fameux sultan al-Qalāwūn (r. 678/1279-689/1290) avaient déjà apporté une certaine gloire à l'Égypte en raison de leurs victoires contre les Francs et surtout les Mongols. Al-Nāṣir Muḥammad, à leur suite, remporta également une victoire de prestige contre les Mongols qui ne tentèrent plus par la suite d'envahir le Proche-Orient. Ces figures de la dynastie génèrent à elles seules un nombre important de chroniques historiques. Voir : J. Loiseau, *Les Mamelouks. XIIIe-XVIe siècle*, Paris, Le Seuil, 2014, p. 112-123.

{549} D. P. Little, *An introduction...*, *op. cit.* Voir aussi : S. G. Massoud, *The Chronicles and Annalistic Sources of the Early Mamluk Circassian Period*, Leiden, Brill, 2007, p. 1.

{550} D. C. Reisman, « A Holograph MS of Ibn Qāḍī Shuhbah's *Dhayl* », *Mamlük Studies Review*, nº 5, 2001, p. 24-25, note 17. Nous allons voir que l'étude des récits sur le Mālī renforce encore un peu plus ces doutes.

{551} L. Guo, « Mamluk Historiographic Studies... », art. cité, p. 29-32.

{552} « Les Syriens, d'autre part, écrivent d'un point de vue local et donnent aux rapports politiques une coloration locale distinctive ; ils ont une propension à ignorer les affaires des États étrangers et, étant des savants religieux, attachent une plus grande attention aux activités des membres des institutions religieuses. » D. P Little, *An introduction...*, *op. cit.*, p. 95. Abū al-Fidāʾ (m. 732/1331) est un historien et géographe kurde né à Damas d'une famille royale des Ayyūb anciennement seigneurs de Ḥamā. Lorsqu'al-Nāṣir Muḥammad restaure les droits de sa famille, Abū al-Fidāʾ est nommé gouverneur (710/1310-11), puis roi (712/1312-13) et enfin sultan (720/1320-21) de Ḥamā.

{553} L. Guo, « Mamluk Historiographic Studies... », art. cité, p. 30.

{554} Li Guo parle de « *working relationship* » et détaille les sociabilités entre les savants historiens de Syrie à cette époque, qui prennent aussi la forme d'une relation maître-disciple. *Ibid.*, p. 32.

{555} D. Reisman, « A Holograph... », art. cité, p. 24-25.

{556} L. Guo, « Mamluk Historiographic Studies... », art. cité, p. 31 ; D. Reisman, « A Holograph... », art. cité, p. 24.

{557} D. P. Little, *An Introduction...*, *op. cit.*, p. 96.

{558} Voir S. G. Massoud, *The Chronicles and Annalistic Sources...*, *op. cit.*, p. 1-2.

{559} D. P. Little, *An Introduction...*, *op. cit.*, p. 24. *EI*^{2}, *s. v.*, « al-Nuwayrī », (M. Chapoutot-Remadi).

{560} R. Blachère, « Quelques réflexions sur les formes de l'encyclopédisme en Égypte et en Syrie du VIIIe/XIVe siècle à la fin du IXe/XVe siècle », *Bulletin d'études orientales*, nº 23, 1970, p. 7-9. L'apparition de cette nouvelle forme d'encyclopédisme s'explique par le profil de celui qui la compose : elle tend à consigner tout le savoir utile dont peut se servir un fonctionnaire de chancellerie de premier plan pour mener à bien sa tâche. Blachère ouvre l'encyclopédisme mamelouk avec al-Nuwayrī et ne parle pas d'al-Waṭwaṭ. Concernant al-Waṭwaṭ, voir : J. Cuoq, *Recueil*, *op*. cit., p. 473.

{561} *Ibid.*, p. 251.

{562} *Ibid.*, p. 473.

{563} Les auteurs du *Corpus* n'ont pas non plus proposé l'extrait d'al-Nuwayrī.

{564} Al-Nuwayrī, *Nihāyat al-arab fī funūn al-adab*, t. 33 (éd. I. Šams al-Dīn), Beyrouth, Dār al-kutūb al-ʿilmiyya, 2004, p. 54.

{565} D. P. Little, *An Introduction...*, *op. cit.*, p. 10. *EI*^{2}, *s. v.*, « Ibn al-Dawādārī », (B. Lewis).

{566} Phrase curieusement absente de la traduction de Levtzion et Hopkins (*Corpus*, *op. cit.*, p. 250).

{567} Ibn al-Dawādārī, *Kanz al-durar wa ǧāmiʿ al-ġurar*, t. 9 (éd. H. R. Roemer), Le

Caire, 1960, p. 316-317.

{568} Sur le calife Abbasside du Caire : D. Ayalon, « Studies of the transfer of the ʿAbbāsid Caliphate from Baġdād to Cairo », *Arabica*, vol. 7-1, 1960, p. 41-59 ; ʿA. ʿAbd al-Ṭawāb, « Deux investitures du calife abbasside, Al-Mustanǧid Billāh Abū'l Muẓaffar Yūsuf », *Annales Islamologiques*, t. 11, 1972, p. 153-162 ; M. Banister, « Casting the Caliph in a Cosmic Role : Examining al-Suyūṭī's Historical Vision », dans A. Ghersetti (dir.), *Al-Suyūṭī, a polymath of the Mamlūk Period*, Leiden, Brill, 2016, p. 98-117.

{569} D'Inde, du monde turc et du Sahel. É. Vallet, « Du système mercantile à l'ordre diplomatique : les ambassades entre Égypte mamlūke et Yémen rasūlide (VIIe-IXe/XIIIe-XVe siècle) », dans *Les Relations diplomatiques au Moyen Âge. Formes et enjeux*, XLIe congrès de la SHMESP, Paris, Publications de la Sorbonne, 2011, p. 269 ; R. Dewière, *Du lac Tchad à La Mecque*, *op. cit.*, p. 248-49.

{570} D. P. Little, *An Introduction...*, *op. cit.*, p. 11-12.

{571} D. P. Little, « Coptic Conversion to Islam under the Baḥrī Mamlūks, 692-755/1293-1353 », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 39, n° 3, 1976, p. 553-565 et *infra*, chap. 8.

{572} Son œuvre est connue de façon incomplète, mais on connaît de lui un texte sur le voyage retour de La Mecque en Arabie. Voir : H. Collet, « Échos d'Arabie... », art. cité.

{573} Sa chronique universelle le *Tārīḫ al-Islām* (Histoire de l'Islam) débute avec la généalogie du prophète et s'arrête en 700/1300-1301. L'auteur a complété par la suite son ouvrage d'une nouvelle partie allant de 701/1301-1302 à 740/1339-1340. Ce complément est considéré pour le moment perdu. Toutefois, al-Ḏahabī a réalisé lui-même des abrégés thématiques de son histoire. Parmi ceux-ci, se trouve le *Kitāb duwal al-Islām* (Le livre des pays d'Islam) connu aussi sous le nom d'*al-Tārīḫ al-ṣaġīr* (La petite histoire). Sa partie finale a été augmentée à son tour d'une extension intitulée « addendum au Duwal al-Islām ». Selon toute probabilité il ne se trouvait donc pas dans le *Tārīḫ al-Islām*. C'est dans cet addendum que l'on trouve l'année 724 et une mention du « séjour égyptien. *EI*, *s. v.*, « al-Dhahabī » (M. Ben Cheneb, J. Somogyi).

{574} Al-Ḏahabī n'a pas fait l'erreur onomastique d'Ibn al-Dawādārī, qui avait inversé le prénom (*ism*) et la filiation (*nasab*).

{575} Une autre acception du mot est « uni », une couverture unie, d'une seule couleur, est donc possible comme lecture.

{576} Al-Ḏahabī, *Duwal al-Islām*, t. 2 (éd. H. I. Marwa), Beyrouth, Dār Ṣādir, 1999, p. 265-266.

{577} É. Vallet, « Du système mercantile à l'ordre diplomatique », art. cité, p. 276. Voir aussi : D. Behrens-Abouseif, *Practising Diplomacy in the Mamluk Sultanate. Gift and Material Culture in the Medieval Islamic World*, Londres, I. B. Tauris, 2014, p. 11-21.

{578} Au début du XIVe siècle, un dinar équivalait à 17 dirhams. (J. Bacharach, « Monetary movements in medieval Egypt », dans J. F. Richards (dir.), *Precious Metals in the Later Medieval and Early Modern Worlds*, Durham, Carolina Academic

Press, 1983, p. 167.) Le dirham était une monnaie d'argent et le dinar une monnaie d'or. Un dinar d'or correspondait de façon variable à un *miṯqāl* (entre 4,25 g et 4,63 g selon les études). Si l'on en croit al-ʿUmarī, quand Mansa Musa arriva au Caire, le *miṯqāl* valait environ 25 dirhams. Une somme de 40 000 dinars correspondait donc à 1 000 000 de dirhams. À titre de comparaison, le trésor personnel du sultan égyptien représentait en 1339 la somme de deux millions de dirhams. (*ibid*., p. 166.). Le manque d'or contraignit la transition d'une système monétaire, basé sur l'or, vers l'argent et le cuivre (*ibid*., p. 163-165). Voir aussi : J. Loiseau, *Reconstruire la maison du sultan. Ruine et recomposition de l'ordre urbain au Caire (1350-1450)*, Le Caire, Ifao, 2011, p. 157-175.

{579} D. Behrens-Abouseif, *Practising Diplomacy in the Mamluk Sultanate*, *op. cit.*, p. 13.

{580} « Tout autre est la présentation du second récit de cette ambassade, œuvre du savant damascène al-Yūnīnī († 726/1326), beaucoup plus éloigné du monde de la cour. Al-Yūnīnī semble plutôt coucher par écrit l'interprétation qui circulait parmi les élites civiles, religieuses ou militaires du royaume : il était entendu que l'envoyé du sultan rasūlide avait fait acte de soumission formelle, en s'engageant à dire le prêche du vendredi au nom du Mamlūk, et que Baybars l'avait en retour doté d'une investiture en bonne et due forme. Toute prétention rasūlide à exercer un pouvoir souverain (*sulṭān*) était donc niée. Il est intéressant de constater la coexistence des deux discours au sein même de l'Empire mamlūk, comme si cet État, forcé de reconnaître l'indépendance formelle du Rasūlide, s'en était tenu à une position plus réaliste que les élites de l'Empire, attachées à l'idée d'une souveraineté mamlūke s'étendant bien au-delà de son cœur syro-égyptien. » É. Vallet, « Du système mercantile à l'ordre diplomatique », art. cité, p. 276.

{581} Al-ʿUmarī, *Masālik al-abṣār fī mamālik al-amṣār*, t. 27 (éd. M. al-Naǧm), Beyrouth, Dar al-kotob al-Ilmiyah, 2010, p. 345.

{582} Difficile de savoir de quel vêtement il s'agit précisément. Le mot peut désigner un voile, manteau, une robe large. Une seule certitude, à l'époque d'al-ʿUmarī le mot désigne un vêtement de femme.

{583} Al-ʿUmarī, *Masālik al-abṣār fī mamālik al-amṣār*, t. 4 (éd. K. al-Jubūrī), Beyrouth, Dar al-kotob al-Ilmiyah, 2010, p. 54-58.

{584} T. Walz, « Gold and silver exchanges between Egypt and Sudan, 16th-18th centuries », dans J. F. Richards (dir.), *Precious Metals...*, *op. cit.*, p. 309.

{585} É. Vallet a bien montré dans le cas des relations rasulo-mameloukes l'enchevêtrement complexe des questions économiques et diplomatiques (« Du système mercantile à l'ordre diplomatique... », art. cité, p. 278-279).

{586} Voir C. Taylor, *In the Vincinity of the Righteous. Ziyāra and the Veneration of Muslim Saints in Late Medieval Egypt*, Leiden, Brill, 1999 ; T. Ohtoshi, « Cairene Cemeteries as Public Loci in Mamluk Egypt », *Mamluk Studies*, vol. 10, nº 1, 2006, p. 83-116 ; T. Ohtoshi, « The Manners, Customs, and Mentality of Pilgrims to the Egyptian city of the Dead : 1100-1500 », *Orient*, t. XXIX, 1993, p. 19-44 ; H. Collet, « A West African history of the medieval Qarāfa », art. cité.

{587} De fait, des commerçants allèrent au Mālī pour recouvrer leur argent. Le plus

célèbre d'entre eux est Sirāǧ al-Dīn al-Kuwayk, qui mourut au Mālī avec un de ses fils venu après lui. Finalement, un second fils entreprit le voyage et retourna en Égypte avec son argent. L'histoire est rapportée par Ibn Baṭṭūṭā et Ibn Ḫaldūn. Voir : J. Cuoq, *Recueil*, op. cit., p. 314-15, 356.

{588} Cela ressemble, selon l'expression de Rodolphe Dreillard, un « échange réciproque équitable » (« Don et contre-dons entre souverains francs et étrangers (VIIIe-IXe siècles) », *Hypothèses*, n° 1, 2002, p. 251-252).

{589} Ibn al-Wardī, *Taʾrīḫ Ibn al-Wardī*, t. 2, Le Caire, 1868, p. 275.

{590} Il y a peut-être là une spécificité syrienne, région moins marquée de facto que l'Égypte par l'impact commercial sur l'économie du Caire.

{591} *EI*^{2}, *s. v.*, « Awlād al-Nās » (D. Ayalon).

{592} *EI*, *s. v.*, « Ibn Kathīr » (H. Laoust).

{593} Dans le texte arabe de l'édition utilisée, il y a une rupture logique dans le récit d'Ibn Katīr puisque la succession des péripéties est comme suit : il refuse d'embrasser le sol, le sultan l'honore (*akaramahu*), il est interdit de séance, s'en va, et finalement des cadeaux lui sont présentés. J'ai attribué cette petite variante à une erreur de lecture lors de l'élaboration de l'édition du texte arabe ou alors à une erreur de copie dans le manuscrit lui-même. En effet, Ibn al-Wardī aurait plutôt utilisé le verbe *akraha* (contraindre) qui est très proche graphiquement du verbe *akrama* (honorer, gratifier) en cursif quand on y ajoute l'affixe de la troisième personne du singulier :أكرهه / أكرمه. J'ai donc pris le parti de lire *akraha* afin de rétablir la logique de l'histoire qu'il a sans doute empruntée à al-Ṣafadī et Ibn al-Wardī.

{594} Ibn Kaṯīr, *al-Bidāya wa al-nihāya*, t. 18, Gizeh, Hağar, 1998, p. 238.

{595} Pour une idée de la hiérarchisation des *laqab* dont étaient affublés les souverains étrangers par la chancellerie voir : M. Dekkiche, *Le Caire, carrefour des ambassades*, *op. cit.*, p. 365. Au temps d'al-ʿUmarī, le sultan du Mālī était assez bien placé dans la hiérarchie des titulatures et au deuxième rang des souverains de l'Islam. Plus tard, il se trouve rétrogradé au rang de roi et décline dans la hiérarchie. Voir : al-ʿUmarī, *al-Taʿrīf bi-al-muṣṭalaḥ al-šarīf*, Le Caire, Imprimerie al-ʿĀṣima, 1312/1894-1895, p. 27-28. Al-Qalqašandī, *Ṣubḥ al-aʿšāʾ*, t. 8 (éd. Dār al-Kutūb al-ḫadīwiyya), Le Caire, 1915, p. 9-11 et 115.

{596} S. G. Massoud, *The Chronicles and Annalistic Sources*, *op. cit.*, p. 2.

{597} Al-Muqrī, *Naṯr al-ǧumān fī tarāǧim al-ʿayān*, Dār al-Kutub, Le Caire, ms. tārīḫ 3-539, lūḥa 10-11.

{598} D. P. Little, « Al-Safadi as Biographer of his Contemporaries », dans D. P. Little (dir.), *Essays on Islamic Civilization Presented to Niyazi Berkers*, Leiden, Brill, 1976, p. 203-209.

{599} *Ibid*., p. 209.

{600} Al-Ṣafadī, *Aʿyān al-ʿaṣr wa-aʿwām al-naṣr*, t. 5 (éd. A. Abū Zayd *et al*.), Damas, Dār al-fikr, 1998, p. 477-478.

{601} *EI*, *s. v.*, « Ibn Ḫabīb » (W. M. Brinner).

{602} W. M. Brinner rapporte les propos de l'historien égyptien al-Taġrībirdī (1411-1470) qui portait un regard extrêmement critique sur l'œuvre d'Ibn Ḫabīb : « Il fut le modèle de son temps dans l'art de la rédaction et la formulation des décisions

de justice. Son histoire en mètre *raǧaz*, de peu de valeur, est tout à fait inexacte ; je ne l'ai donc citée que rarement. Si une rime ne lui plaisait pas, il était capable de laisser de côté un élément d'information : ce n'est pas là ma façon d'écrire l'histoire. » *EI*, *s. v.*, « Ibn Ḥabīb » (W. M. Brinner).

{603} Ibn Ḥabīb, *Durrat al-aslāk fī dawlat al-atrāk*, ms. arabe 1719, BNF, folio 179 recto.

{604} Ibn Ḥabīb, *Taṯkirat al-nabīh fī ayām al-manṣūr wa-banīhi*, t. 2 (éd. M. Amīn), Le Caire, al-Hayat al-Misriyyat al-Ammat, 1976-1986, p. 141-142.

{605} S. G. Massoud, *The Chronicles and Annalistic Sources*, *op. cit.*, p. 1-2.

{606} J. Loiseau, *Les Mamelouks...*, *op. cit.*, p. 124-125.

{607} S. G. Massoud, *The Chronicles and Annalistic Sources*, *op. cit.*, p. 119.

{608} Le fils d'Ibn Ḥabīb al-Ḥalabī, n'a rien écrit à propos de 1324 qui n'est pas couvert par son travail.

{609} Son œuvre est mal connu mais il fut beaucoup cité par ses collègues. Voir : S. G. Massoud, *The Chronicles and Annalistic Sources*, *op. cit.*, p. 28. *EI*^{3}, *s. v.*, « Ibn Duqmāq » (S. G. Massoud).

{610} Cas de figure analogue à Ibn Duqmāq. Il ne nous intéresse pas ici concernant le Mālī. S. G. Massoud, *The Chronicles and Annalistic Sources*, *op. cit.*, p. 34-35.

{611} Concernant le volet égyptien de la vie de ce célèbre personnage qui fut étroitement lié au règne de Barqūq, voir : J. Loiseau, *Les Mamelouks...*, *op. cit.*, p. 121-126.

{612} Al-Maqrīzī disait notamment qu'elle était la « crème de la connaissance et de la science ». S. G. Massoud, *The Chronicles and Annalistic Sources*, *op. cit.*, p. 15, note 12.

{613} *Ibid.*, p. 16. Pour la théorie de l'Histoire de l'historien tunisien voir notamment : G. Martinez-Gros, *Ibn Khaldûn et les sept vies de l'Islam*, Paris, Actes Sud, 2006.

{614} « Le cheikh ʿUtmān, un faqīh de Ġāniyya, un des plus grands chez eux par sa science et sa religion, bien connu, qui vint en Égypte en 799 pour le pèlerinage avec ses gens et ses enfants m'a informé [de ce qui suit] ». Ibn Ḫaldūn, *Kitāb al-ʿIbar*, t. 6 (éd. ʿA. b. Sʿad), *op. cit.*, p. 216.

{615} Il n'a pas retenu les événements du « séjour égyptien » comme assez significatifs pour en parler aux années 724/1324 ou 1325/725 dans ses œuvres. S. G. Massoud, *The Chronicles and Annalistic Sources*, *op. cit.*, p. 61.

{616} Son travail historique ne couvre pas les années 724/1324 et 725/1325 (*ibid*, p. 65).

{617} Même cas de figure que pour al-Saḫāwī (ibid., p. 67-68).

{618} J. Cuoq, *Recueil*, *op. cit.*, p. 356 : « lui offrit des cadeaux ».

{619} Ibn Ḫaldūn, *Kitāb al-ʿIbar*, t. 5 (éd. ʿA. b. Saʿd), *op. cit.*, p. 434-435.

{620} Aujourd'hui l'expansion urbaine du Caire en a fait la banlieue occidentale de la ville contemporaine. Au Moyen Âge, la province de Ǧīziyya faisait face au Caire historique de l'autre côté du Nil. Elle constituait l'un des trésors fonciers du sultanat par la qualité de sa terre pour les cultures. Voir J. Loiseau, *Les Mamelouks...*, *op. cit.*, p. 91, 97 et 100.

{621} Ibn Baṭṭūṭa, *Riḥlat Ibn Baṭṭūṭa al-musammāt Tuḥfat al-nuẓār...*, t. 4 (éd. al-

Tāzī), *op. cit.*, p. 270.

{622} Dans sa *Muqaddima* il dit ainsi : « Au temps du sultan mérinide Abû-'Inân, un cheikh de Tanger, nommé Ibn Baṭṭûṭa, revint au Maghreb. Vingt ans plus tôt, il était parti pour l'Orient et avait voyagé en Irâq, au Yémen et dans l'Inde. [...] Le voyageur revint ensuite au Maghreb et alla saluer le sultan Abû-'Inân. Il raconta ses voyages et les choses remarquables qu'il avait vues. Il parla surtout beaucoup de l'empereur de l'Inde. Il en dit des choses qui surprirent ses auditeurs. [...] Ibn Baṭṭûṭa a raconté des histoires [...] et les courtisans chuchotaient, le traitant de menteur. » Ibn Ḫaldūn, *Discours sur l'Histoire universelle...*, trad. V. Monteil, Paris, Sindibad, 1997, p. 275-276.

{623} Pour le *birkat al-* Ḫ*abaš* voir : Zakī ʿA. al-R., *Mawsūʿa madīnat al-Qāhira fī alf ʿām*, Le Caire, Maktaba al-Angello al-Miṣriyya, 1987, p. 29 ; Al-Šištāwī, *Mutanazahāt al-Qāhira fī al-ʿaṣrayn al-mamlūkī wa-al-ʿuṯmānī*, Le Caire, Dar al-Āfāq al-ʿArabiyya, 1999, p. 91 et 92-96. Pour le *birkat al-fīl* voir : J. Loiseau, *Les Mamelouks...*, *op. cit.*, p. 221, 231 et 260.

{624} J. Sublet, « ʿAbd al-Laṭīf al-Takrītī et la famille des Banū Kuwayk, marchands kārimī », *Arabica*, nº 9, 1962, p. 194.

{625} T. Walz, « Gold and silver exchanges between Egypt and Sudan », art. cité, p. 309, note 13.

{626} Pour la même operation (3x100x44,47 kg = 13 341 t.) T. Walz donne 12,2 tonnes d'or (« Gold and silver... », art. cité, p. 309).

{627} Les *Recueil* et le *Corpus* le jugent peu original : J. Cuoq, *Recueil*, *op. cit.*, p. 369 ; N. Levtzion, J. F. P. Hopkins, *Corpus*, *op. cit.*, p. 343.

{628} *EI*, s. v., « al-Ḳalḳashandī », (C. E. Bosworth). M., Dekkiche, *Le Caire, carrefour des ambassades*, *op. cit.*, p. 251-271. Il est en réalité à cheval entre la première et la deuxième génération des historiens mamelouks de la période circassienne. Étant donné qu'il s'appuie sur des historiens de la première génération dans son travail, je l'ai placé comme auteur liminaire de la seconde génération.

{629} J'explique pourquoi au chapitre suivant.

{630} C'est peut-être en raison du fait qu'il n'en tire aucune analyse, qu'il n'intervient pas dans le récit pour donner son avis, s'effaçant derrière ses sources, qu'il a été davantage apprécié comme un simple compilateur. Néanmoins son travail d'analyse historique, s'il n'est pas verbalisé, s'exprime dans le choix même de ses agencements.

{631} Cette phrase n'apparaît pas dans le texte proposé plus haut du récit d'Ibn Ḫaldūn dans la mesure où elle appartient à un autre fragment que celui s'attachant au « séjour égyptien ».

{632} Al-Qalqašandī, Ṣ*ubḥ al-aʿšā*, t. 5 (éd. Dar al-Kutub al-Hadiwiyya), Le Caire, 1915, p. 294-295.

{633} Cette estimation peut faire croire qu'elle s'applique au moment du premier « séjour égyptien », alors qu'elle est donnée pour la dernière partie du voyage de Mansa Musa après qu'il eut supposément perdu un grand nombre d'âmes de sa caravane dans le Hedjaz. Il est possible qu'il ait eu moins de servantes au voyage retour. Il a pu aussi tout à fait acheter des servantes en Égypte ou en péninsule arabique entre le moment de son arrivée et celui de son retour. En outre, une partie de

sa troupe est peut-être restée au Caire pendant son séjour à La Mecque, comme cela est attesté pour d'autres pèlerinages royaux (voir : H. Collet, « Royal Pilgrims from Takrūr », art. cité). Le terme arabe utilisé *waṣā'if*, renvoie à une condition servile. Dans ce cas il aurait pu remplacer les esclaves perdues. Par ailleurs, le nombre dépare avec les chiffres dont on dispose pour la caravane.

{634} S. G. Massoud, *The Chronicles and Annalistic Sources*, *op. cit.*, p. 48. *EI²*, *s. v.*, « al-Maḳrīzī » (F. Rosenthal). F. Bauden « Vers une archéologie du savoir en Islam : la méthode de travail d'al-Maqrīzī, historien du XVe siècle », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 153e année, n° 1, 2009, p. 97-110.

{635} La première, *al-Sulūk li-ma'rifat duwal al-mulūk*, est une histoire des Ayyubides et des Mamelouks. L'extrait s'inscrit dans la longue série des entrées pour l'année 724/1324. La seconde est une monographie, *al-Dahab al-masbūk fī dikr man ḥaǧǧa min al-ḫulafā' wa al-mulūk* (L'or fondu concernant l'évocation de ceux qui ont fait le pèlerinage parmi les califes et les rois), consacrée aux grands souverains qui ont fait le pèlerinage. Un chapitre y est consacré aux pèlerins royaux du Takrūr. Si l'extrait reprend des informations déjà bien connues sur les conditions du pèlerinage de Mansa, il apporte par ailleurs quelques précisions complémentaires inédites. Enfin, la dernière, *al-Durar al-'uqūd al-farīda* (Les perles uniques des colliers) est un des deux dictionnaires biographiques inachevés d'al-Maqrīzī, avec son *al-Tārīḫ al-muqaffā al-kabīr* (La grande histoire rythmée). La notice 1411 du troisième tome est consacrée à Mansa Musa. Dans celle-ci il s'appuie clairement, faisant une synthèse des deux, sur al-'Umarī et Ibn Ḫaldūn. Comme souvent, le manque de renseignements pouvant permettre une véritable biographie de Mansa Musa est en fait l'occasion ici de mêler différents éléments du savoir sur le Mālī (pèlerinage, dynastie, géographie etc.).

{636} Al-Maqrīzī, *al-Sulūk li-ma'rifat duwal al-mulūk*, t. 3 (éd. M. 'Aṭā), Beyrouth, Dar al-Kotob al-Ilmiyah, 1997, p. 73.

{637} Al-Qalqašandī détaille justement dans son *Ṣubḥ al-a'šā* cette procédure : « Il était de coutume que, lorsque l'ambassadeur de n'importe quel roi arrivait aux frontières du royaume, le gouverneur de cette région écrive au sultan pour l'informer de cette arrivée et lui demander la permission de le lui envoyer. Les ordres du sultan pour sa venue sont promulgués et il vient. Quand sa venue est connue et si le roi qui l'a envoyé à un haut rang, quelques-uns des plus grands amīrs, tel le vice-roi, le grand chambellan et d'autres de leur acabit, vont à sa rencontre. [...] S'il est d'un statut inférieur, c'est le maître des cérémonies le *dawādār* qui va à sa rencontre et négocie l'autorisation de son entrée. » Extrait du tome 4 du *Ṣubḥ al-a'šā* cité en anglais dans P. M. Holt, *Early Mamluk Diplomacy (1260-1290). Treaties of Baybars&Qalawun with Christian Rulers*, Leiden, Brill, 1995, p. 6-7.

{638} Al-Maqrīzī, *al-Ḏahab al-masbūk fī ḏikr man ḥaǧǧa min al-ḫulafā' wa al-mulūk* (éd. J. al-D. al-Ṯiyyāl), Maktaba al-taqāfa al-dīniyya, 2000, p. 140-143.

{639} *EI³*, *s. v.*, « al-'Aynī » (S. E. Marmon). S. G. Massoud, *The Chronicles and Annalistic Sources*, *op. cit.*, p. 39-40.

{640} al-'Aynī, *Futūḥ al-naṣr fī tārīḫ mulūk Maṣr*, ms. tārīḫ 363, Dār al-Kutub, Le Caire, f. 261.

{641} S. G. Massoud, *The Chronicles and Annalistic Sources*, *op. cit*., p. 54.
{642} *EI*^{2}, *s. v.*, « Ibn Ḥaǧar al-ʿAsḳalānī », (F. Rosenthal).
{643} Ce nom n'apparait que chez Ibn Ḥaǧar. Difficile d'expliquer son apparition.
{644} Ibn Ḥaǧar, *al-Durar al kāmina*, t. 4, Beyrouth, Dār iḥyāʾ al-turāṯ al-ʿarabī, p. 383.
{645} *EI*^{2}, *s. v.*, « Dīnār » (G. C. Miles). Pour la crise monétaire qui frappe l'Égypte à la toute fin du XIVe siècle et au début du XVe siècle, voyant la monnaie d'or disparaître au profit de monnaies en argent et en cuivre, voir : J., Bacharach, « Monetary movements in Medieval Egypte... », art. cité, p. 169-170. Ibn Ḥaǧar utilise 9 fois le mot *miṯqāl* dans ce livre et 80 fois le mot dinar. Il semble donc qu'il a voulu plutôt parler de quantité d'or plutôt que de somme. Recherche lexicométrique effectuée sur le site arabe : http://www.alwaraq.net.
{646} J. Bacharach, « Monetary movements in Medieval Egypte », art. cité, p. 168-169.
{647} L'Orient musulman écrit avec les chiffres indiens et le zéro est symbolisé par un petit point en forme de losange.
{648} Ibn Taġrībirdī, *Nuǧūm al-zāhira*, t. 9 (éd. M. H. Šams al-Dīn), Beyrouth, Dar al-Kotob al-Ilmiyah, 1992, p. 62-70.
{649} S. G. Massoud, *The Chronicles and Annalistic Sources*, *op. cit.*, p. 69. *EI*^{2}, *s. v.*, « Ibn Iyās » (W. M. Brinner).
{650} Son récit avait été signalé par N. Levtzion dans son *Ancient Ghana and Mali*, *op. cit.*, p. 210. En revanche, il est absent des extraits donnés pour Ibn Iyās dans le *Corpus* (*op. cit.*, p. 364-365). Il est également absent du *Recueil*.
{651} Ibn Iyās, *Badāʾiʿ al-zuhūr fī waqāʾiʿ al-duhūr*, t. 1 (éd. M. Mustafa), Le Caire, al-Hīʾa al-Miṣriyya al-ʿĀma li-l-Kitāb, 1984, p. 457.
{652} H. Collet, « Royal Pilgrims from Takrūr », art. cité.
{653} F. Dosse, « Événement », art. cité, p. 745-746.
{654} N. Levtzion, *Ancient Ghana and Mali*, *op. cit.*, p. 211.
{655} F. Dosse, « Événement », art. cité, p. 748-749.

{656} François Dosse dit à ce propos : « Ce déplacement de l'événementialité vers sa trace et ses héritiers a suscité un véritable retour de la discipline historique sur elle-même, à l'intérieur de ce que l'on pourrait qualifier de cercle herméneutique ou de tournant historiographique. Ce nouveau moment invite à suivre les métamorphoses du sens dans les mutations et glissements successifs de l'écriture historienne entre l'événement lui-même et la position présente. L'historien s'interroge alors sur les diverses modalités de la fabrication et de la perception de l'événement à partir de sa trame textuelle » (*ibid*., p. 50).
{657} Il eut notamment une grande influence sur al-Qalqašandī, al-Maqrīzī, comme nous l'avons vu précédemment, et al-Suyūṭī (1445-1505) qui est le dernier, à notre connaissance, à utiliser le travail d'al-ʿUmarī. D. Krawulsky pense que cette activité de reprise et de copie des *Masālik* fut courte car interrompue par la chute du régime mamelouk et la conquête ottomane en 1517. al-ʿUmarī, *Masālik al-abṣār...*, t. 1 (éd. al-Jubūri, al-Najm), Beyrouth, Dar al-Kotob Al-Ilmiyah, 2010, p. 79.
{658} C. Monteil, qui s'appuie dans ses « Empires du Mali » (art. cité, p. 295, 299) en

1929 sur la traduction de 1927, est un exemple d'une utilisation positive du contenu de ce texte à cette époque.

{659} L'historien libanais Kamal S. Salibi (1929-2011), auteur de la biographie d'al-ʿUmarī pour l'*Encyclopédie de l'Islam*, a choisi un format plutôt synthétique qui n'est pas vraiment sollicité ici.

{660} Al-Ṣafadī, *al-Wāfī bi-l-wafayāt* (éd. A. al-Arnāwūṭ, T. Muṣṭafā), Beyrouth, Dar l-iḥyāʾ al-turāṯ al-ʿarabī, 2000, t. 8, p. 163 ; al-Maqrīzī, *al-Tārīḫ al-muqaffā...*, t. 1 (éd. Moḥammad al-Yaʿlāwī), p. 732 ; Ibn Ḥaǧar, *al-Durar al-kāmina*, t. 1, Beyrouth, éd. Dār iḥyāʾ al-turāṯ al-ʿarabī, p. 331.

{661} Ibn Ḥaǧar, *al-Durar al-kāmina*, t. 1 (éd. *Dār iḥyāʾ al-turāṯ al-ʿarabī*), p. 333.

{662} Ibn Ḥaǧar reprend la date donnée par al-Ṣafadī tandis qu'Ibn Taġrībirdī propose les deux dates en mettant en avant les contradictions des sources syriennes. Ibn Taġrībirdī, *al-Manhal al-ṣāfī*, t. 2 (éd. M. Amin), Le Caire, al-Haiʾa al-miṣriyya al-ʿāmma li-l-kitāb, 1984, p. 262.

{663} Al-Ṣafadī, *Aʿyān al-nās wa aʿwān al-naṣr*, t. 1 (éd. A. Abū Zayd, *et al.*), Damas, Dār al-fikr, 1998, p. 417. Al-Ṣafadī, *al-Wāfī bi-l-wafayāt*, t. 8 (éd. A. al-Arnawut, T. Mustafa), p. 163-164. *Faṣāḥa* est un terme qui, dans son acception classique, désigne la pureté de la langue en trois dimensions, la correction grammaticale, la clarté du propos qui est généralement associée à un discours de vérité, et l'éloquence.

{664} al-Ṣafadī, *al-Wāfī bi-l-wafayāt*, t. 8 (éd. A. al-Arnāwūṭ, T. Muṣṭafā), p. 164. al-Ṣafadī, *Aʿyān...*, t. 1 (éd. Abū Zayd *et al.*), p. 417. Al-Maqrīzī, *al-Tārīḫ al-muqaffā*, t. 1 (éd. M. al-Yaʿlāwī), p. 732-733.

{665} H. Touati, *Islam et voyage*, *op. cit.*, p. 9-18.

{666} Le *kātib al-sirr* est le chef du *dīwān al-inšāʾ*, la chancellerie mamelouke, appelée aussi *kitāba al-sirr* qui était l'une des administrations clés de l'État égyptien depuis les Fatimides. Ce service s'occupait aussi bien de la correspondance avec les autres puissances et les provinces, des nominations, du serment d'allégeance, des documents d'investiture du successeur du sultan et des décisions royales relatives aux plaintes du peuple. La lecture du courrier au sultan figurait parmi les prérogatives du chef de la chancellerie. B. Martel-Thoumian, *Les Civils et l'administration dans l'État militaire mamluk (IXe-XVe siècle)*, Damas, Institut Français de Damas, 1991, p. 40-41.

{667} Ibn Taġrībirdī, *al-Manhal al-ṣāfī*, t. 2 (éd. M. Amin), p. 264.ʿAlī b. Aḥmad b. Saʿīd b. Muḥammad b. Saʿīd, Ibn al-Aṯīr al-Ḥalabī (m. 730/1329), fut *kātib al-sirr* de la chancellerie du Caire au temps d'al-Nāṣir Muḥammad avec qui il noua des relations étroites. Ibn Taġrībirdī, *al-Manhal al-ṣāfī*, t. 8 (éd. M. Amin), p. 35-36.

{668} Ibn Taġrībirdī, *al-Manhal al-ṣāfī*, t. 2 (éd. M. Amin), p. 262.

{669} « *wa-ǧarā lahu ma ǧarā maʿa al-sulṭān al-Malik al-Nāṣir b. Qalāwūn* ». Al-Ṣafadī, *Aʿyān*, t. 1 (éd. Abū Zayd *et al.*), p. 419.

{670} al-Maqrīzī, *al-Tārīḫ al-muqaffā*, t. 1 (éd. M. al-Yaʿlāwī), p. 734. Ibn Ḥaǧar donne une version sensiblement différente : « Tankiz avait demandé à al-Nāṣir son autorisation pour faire *kātib al-sirr* ʿAlam al-Dīn Ibn al-Qubṭ et il lui avait répondu favorablement. Alors le statut d'Ibn Faḍl Allāh décrut au profit d'Ibn al-Qubt. Il dit qu'il était copte et qu'il ne pouvait pas ignorer ça. Il écrivit pour lui sa lettre d'investiture contre son gré. Le sultan lui ordonna d'écrire dedans une augmentation

concernant son traitement (*maʿlūm*). Alors il refusa, lui réitéra [ses objections], l'invectiva (*naqara*) jusqu'à dire : "N'est-ce pas suffisant qu'un non musulman soit *kātib al-sirr*, faut-il encore lui augmenter son salaire ?" Alors il se dressa devant le sultan, hors de lui, et lui dit : "Être à ton service est pour moi un péché" » Ibn Ḥağar, *al-Durar al-kāmina*, t. 1 (éd. Dār iḥyāʾ al-turāṯ al-ʿarabī), p. 332.

{671} D. P. Little, « Coptic Conversion to Islam », art. cité, p. 553.

{672} *Ibid*., p. 558-561.

{673} *Ibid.*, p. 563-565.

{674} La jalousie et le caractère ombrageux d'al-ʿUmarī sont aussi une explication avancée implicitement par al-Maqrīzī qui donne pour titre à cette partie : « *ḥaddatu mizāğihi* », l'âcreté de ses humeurs.

{675} *Ibid*., p. 560. Je traduis.

{676} Ibn Ḥağar, *al-Durar al-kāmina*, t. 1 (éd. Dār iḥyāʾ al-turāṯ al-ʿarabī), p. 332.

{677} al-Ṣafadī, *Aʿyān...*, t. 1 (éd. Abū Zayd *et al*.), p. 419.

{678} al-Maqrīzī, *al-Tārīḫ al-muqaffā...*, t. 1 (éd. M. al-Yaʿlāwī), p. 735. Il contredit la somme de l'amende qu'il a donné plus haut. Le titre de cette partie s'appelle « *nakbatu-hu* », sa catastrophe.

{679} *Ibid*. Ibn Ḥağar ajoute : « Al-Nāṣir le fit appeler à lui, le força à jurer de se conduire loyalement (*munaṣāḥa*) ». Ibn Ḥağar, *al-Durar al-kāmina*, t. 1 (éd. Dār iḥyāʾ al-turāṯ al-ʿarabī), p. 333.

{680} J. Loiseau, *Les Mamelouks...*, *op. cit.*, p. 121 et 320, note 131.

{681} al-Maqrīzī, *Al-muqaffā al-kabīr*, t. 1 (éd. M. al-Yaʿlāwī), p. 735. Dans ses *Aʿyān*, al-Ṣafadī développe d'autres aspects du récit du retour à Damas, notamment qu'il fut gardé à vue, suite aux ordres de son frère Badr al-Dīn Muḥammad, à la madrasa al-Fulkiyya de Damas pendant quatre mois en 743, ce qui motiva son voyage en Égypte pour demander l'arbitrage de son autre frère ʿAllāʾ al-Dīn alors *kātib al-sirr* à la chancellerie du Caire. Al-Ṣafadī, *Aʿyān*, t. 1 (éd. Abū Zayd *et al.*), p. 419-420. Voir aussi : Ibn Ḥağar, *al-Durar al-kāmina*, t. 1 (éd. Dār iḥyāʾ al-turāṯ al-ʿarabī), p. 333.

{682} al-Ṣafadī, *Aʿyān*, t. 1 (éd. Abū Zayd *et al.*), p. 419-420. Traduit et adapté de l'arabe.

{683} al-Ṣafadī, *al-Wāfī...*, t. 8 (éd. A. al-Arnāwūṭ, T. Muṣṭafā), p. 174. Ma traduction.

{684} *Ibid*., p. 163.

{685} *Ibid*., p. 163-164.

{686} Ibn Ḥağar, *al-Durar al-kāmina*, t. 1 (éd. Dār iḥyāʾ al-turāṯ al-ʿarabī), p. 332. al-Maqrīzī, *al-Tārīḫ al-muqaffā*, t. 1 (éd. M. al-Yaʿlāwī), p. 733.

{687} al-Ṣafadī, *al-Wāfī bi-l-wafayāt*, t. 8 (éd. A. al-Arnāwūṭ, T. Muṣṭafā), p. 164.

{688} *Ibid.*, p. 166.

{689} *Ibid.*, p. 163 : al-Maqrīzī, *al-Tārīḫ al-muqaffā*, t. 1 (éd. M. al-Yaʿlāwī), p. 733.

{690} « Il a composé le *Kitāb al-Mubakkatāt* (Livres des admonestations). [...] Il est également l'auteur du *Kitāb al-daʿwa al-mustağāba* (Le livre de l'appel exaucé), en un seul volume, du *Kitāb ṣabāba al-muštāq fī al-madāʾiḥ al-nubuwiyya* (Le livre de la tendre affection du désir ardent concernant les éloges prophétiques), en un seul volume, du *Kitāb sufra al-safr* (Le viatique du voyageur), du *Kitāb damʿa al-bākī* (Le livre du sanglot du larmoyant), du *Kitāb yaqẓa al-sāhir* (Livre de la vigilance de

l'attentif), du *Kitāb nufḥa al-rawḍ* (La bouffée des jardins) et d'autres encore ». al-Maqrīzī, *al-Tārīḫ al-muqaffā...*, t. 1 (éd. M. al-Yaʿlāwī), p. 733. Al-Ṣafadī précise qu'il a lu *Sufra al-safr*, *Damʿa al-bākī* et *Yaqẓa al-sāhir*. al-Ṣafadī, *al-Wāfī...*, t. 8 (éd. A. al-Arnāwūṭ, T. Muṣṭafā), p. 165. Son livre *Fawāsil al-samar fī faḍāʾil āl ʿUmar* (Les joyaux des causeries nocturnes concernant les vertus de ʿUmar) en quatre volumes est mentionné par les trois autres biographes. Ibn Ḥağar est le seul à ajouter *al-Taʿrīf bi-l-muṣṭalaḥ al-šarīf*. Ibn Ḥağar, *al-Durar al-kāmina*, t. 1 (éd. Dār iḥyāʾ al-turāṯ al-ʿarabī), p. 333.

{691} al-Ṣafadī, *al-Wāfī...*, t. 8 (éd. A. al-Arnāwūṭ, T. Muṣṭafā), p. 164.

{692} al-Maqrīzī, *al-Tārīḫ Al-muqaffā*, t. 1 (éd. M. al-Yaʿlāwī), p. 733.

{693} al-Ṣafadī, *Aʿyān*, t. 1 (éd. Abū Zayd *et al.*), p. 420.

{694} Ibn Ḥağar, *al-Durar al-kāmina*, t. 1 (éd. Dār iḥyāʾ al-turāṯ al-ʿarabī), p. 333. Ibn Taġrībirdī, *al-Manhal al-ṣāfī*, t. 2 (éd. M. Amin), p. 265. Ce dernier prend la parole pendant l'énumération des œuvres, témoignant de la popularité toujours actuelle des *Masālik* à son époque : « Cette mention du titre [des *Masālik*] se suffit certainement à elle-même. »

{695} 400 pages au minimum par volume, pour les 27 volumes de l'édition imprimée, soit au moins 10 800 pages, donc des milliers de folios.

{696} Un manuscrit sur la partie historique indienne et turque avait été traduit en français dès 1838. É. Quatremère, « Notice de l'ouvrage qui a pour titre : *Mesalek alabsar fi memalek alamsar*, voyage des yeux dans les royaumes des différentes contrées. Manuscrit arabe de la Bibliothèque du Roi, nº 583 », *Notices et extraits des manuscrits de la bibliothèque du roi*, Institut royal de France, Paris, Imprimerie royale, 1838, p. 151-381.

{697} al-ʿUmarī, *Masālik al-abṣār...*, t. 1 (éd. al-Jubūri, al-Najm), p. 76.

{698} Publication en facsimilé qui compilent les manuscrits de l'œuvre : mss Topkapı Saray, Ahmet III, 2791/1-2-3-4-5-12-14-15 ; Süleymaniye Yazma Bağışlar 2227 et 1917 ; Aya Sofya 3418, 3422, 3423, 3424, 3425, 3426, 3428, 3429, 3432, 3437, 3439 ; Süleymaniye 2037 Laleli ; British Library Add. 9589 ; Paris, BNF 2327 ; Topkapı Saray, Rean Köşkü 1668.

{699} Une première a paru en 2003 et a été réalisée à Abu Dhabi par ʿAbd Allah b. Yaḥyā al-Sarīḥī, éditeur de textes anciens à la *Cultural Foundation Publications*. La seconde à Beyrouth en 2010 chez la fameuse maison d'édition Dar al-Kotob Al-Ilmiyah sous la direction de Kāmil Salmān al-Jubūri et Mahdi al-Najm.

{700} D. Krawulsky, « *Masālik al-abṣār fī mamālik al-amṣār* l-Ibn faḍl al-ʿUmarī. Muḥāwala fī sīra ta'rīḫiyya limaḫṭūṭātihi », *Maǧallat dirāsāt al-ʿulūm al-i'nsāniyya*, al-muǧallid 4/1, ʿadad 16, ʿAmmān, ʿimādat al-baḥṯ al-ʿilmī, 1990, s. 169-185./ « Tentative de biographie historique des manuscrits du *Masālik al-abṣār fī mamālik al-amṣār* d'al-ʿUmarī », *Revue des études en sciences-humaines*, vol. 4/1, nº 16, Amman, Doyennat de la recherche scientifique, 1990, p. 169-185. L'article est cité intégralement et verbatim par l'édition libanaise. al-ʿUmarī, *Masālik al-abṣār...*, t. 1 (éd. al-Jubūri, al-Najm), p. 75-91.

{701} Al-Jubūrī fait mention dans son édition du volume 4 d'un manuscrit d'Hagia Sophia (Sainte-Sophie), nº 2417, sur lequel il s'est appuyé, parmi d'autres, dans son

travail. Comme il ne donne pas plus de détail, il est impossible de savoir si ce manuscrit appartenait à la « collection Sainte-Sophie ». Étant donné que les collections sont parfois mélangées dans les fonds turcs, il peut s'agir d'une copie d'une autre collection ou d'une copie parmi les copies indépendantes que D. Krawulsky signale d'ailleurs dans son article et qui n'appartiennent pas aux quatre grandes collections.

{702} La première page de ce volume qui indique qu'il fut la propriété d'al-Maqrīzī qui en fit l'acquisition en 831/1427-1428. Le colophon indique qu'il fut achevé le samedi 18 *ḏū-l-qaʿda* 745/3 mars 1345.

{703} D. Krawulsky, « *Masālik al-abṣār...* », art. cité, p. 83-84.

{704} *Ibid.*, p. 82-84.

{705} D. Krawulsky le voit notamment au fait que les copies de la « collection Topkapı » ont intégré le paratexte (annotations, remarques, gloses) des manuscrits de Sainte-Sophie directement dans le corps du texte.

{706} al-ʿUmarī, *Masālik al-abṣār...*, t. 1 (éd. al-Sarīḥī), p. 8.

{707} al-ʿUmarī, *Masālik al-abṣār*, t. 1 (éd. al-Jubūri, al-Najm), p. 79-87.

{708} Al-Ḥāfiẓ Abū al-Fatḥ Taqī al-Dīn al-Subkī (705-744/1305-1344), grand cadi de l'école chafiite, jurisconsulte et traditionniste, *adīb* et poète. Il assuma la fonction de juge au Caire en remplacement de son cousin Taqī al-Dīn ʿAlī b. ʿAbd al-Kāfī al-Subkī (m. 756/1354) avant de partir s'établir en Syrie où il enseigna à la madrasa al-Rukniyya. Il a copié de nombreuses compositions littéraires dont certaines parties du *Masālik* qu'il a commentées. Il était ami avec al-ʿUmarī. al-Ṣafadī, *al-Wāfī*, t. 3 (éd. A. al-Arnāwūṭ, T. Muṣṭafā), p. 233.

{709} *Ibid.*, p. 111-112.

{710} Le terme de *ḫuṭba* désigne en terme très classique un prêche, ou alors, avec l'apparition de la prose, l'introduction d'une œuvre qui se double d'un discours de méthode et d'éthique. J'ai choisi de désigner l'introduction avec le terme plus évocateur pour le XIVe siècle de *muqaddima*.

{711} al-ʿUmarī, *Masālik al-abṣār...*, t. 1 (éd. al-Sarīḥī), p. 9 et 19.

{712} J.-C. Ducène, « Les encyclopédies et les sciences naturelles dans le monde arabe médiéval (XIIe-XIVe siècle) », dans A. Zucker (dir.), *Encyclopédire. Formes de l'ambition encyclopédique dans l'Antiquité et au Moyen Âge*, Turnhout, Brepols, 2013, p. 201-212 ; M. Chapoutot-Remadi, « Les encyclopédies arabes de la fin du Moyen Âge », dans A. Becq (dir.), *L'Encyclopédisme. Actes du Colloque de Caen 12-16 janvier 1987*, Paris, 1990, p. 267-279. C. Pellat, « Mawsūʿa. Encyclopédie », *Encyclopédie de l'Islam*, Leiden, Brill, 1991, nouvelle édition, vol. 6, p. 903-910. *EI*^2^, *s. v.*, « Adab » (F. Gabrieli).

{713} *Ibid.*

{714} Pratique largement remise en cause à l'époque d'al-ʿUmarī avec l'*iǧāza in absentia* (sans voyage donc sans présence devant le maître) et le développement de la *wiǧāda* (apprentissage par le biais du livre en se passant du maître). Voir : H. Touati, *Islam et voyage...*, *op. cit.*, p. 117-120.

{715} C. Robinson, *Islamic Historiography*, *op. cit.*, p. 85-87.

{716} *Ibid.*, p. 15-17. A. J. Wensinck, « Ḫabar », *Encylopédie de l'Islam*, Leiden,

Brill, 1978, deuxième édition, t. IV, p. 928. L. Souami, « Introduction à la théorie du ḫabar chez Ǧāḥiẓ : définition et constitution », *Studia Islamica*, nº 53, 1981, p. 27-49.
{717} Tous les passages entre parenthèses dans les citations de l'introduction des *Masālik* sont l'œuvre d'al-Subkī.
{718} *Le Coran* (éd. & trad. D. Masson), t. 2, p. 498.
{719} *Ibid.*, p. 707.
{720} *Ibid.*, p. 753.
{721} *Le Coran* (éd. & trad. D. Masson), t. 1, p. 89.
{722} Concernant la notion de *ḫuṭba* (prêche, discours) et Quss Ibn. Sāʿida, personnage semi-légendaire qui serait mort vers l'extrême fin du sixième siècle, se reporter à : A. Chraïbi, « Modèles et apocryphes : les "Khuṭbas" d'Aktham et de Quss Ibn Sā'ida », *Journal of Arabic Literature*, vol. 27, nº 2, 1996, p. 87-114.
{723} al-ʿUmarī, *Masālik al-abṣār fi mamālik al-amṣār*, ms. nº 2797, bibliothèque Ahmed III de Topkapı, folio 1 r. (page 2).
{724} Le *samāʿ*, l'audition (d'un maître), fut longtemps privilégié par la science arabe. Puis le *ʿiyān*, l'action de voir de ses yeux, lui a été associé, comme complément idéal avant de lui être préféré après l'époque classique notamment avec l'essor de la relation de voyage et surtout de la subordination progressive de la géographie à l'histoire. Voir : H. Touati, *Islam et voyage...*, *op. cit.*, p. 183-185.
{725} Région de l'Arabie particulièrement aride.
{726} Dans le texte arabe al-ʿUmarī repasse à ce moment à la première personne, mettant fin à un long énallage.
{727} al-ʿUmarī, *Masālik al-abṣār fi mamālik al-amṣār*, ms. nº 2797, bibliothèque Ahmed III de Topkapı, folio 6 r. (p 11). Ces dernières phrases éclairent le processus de composition de l'œuvre. Il avait certainement écrit des traités, des fragments épars ou des petits livres qu'il a décidé d'unifier en une encyclopédie.
{728} À comprendre ici dans le sens géographique ptoléméen c'est-à-dire comme une division pratique du monde à visée descriptive.
{729} *Muṣṭalaḥ* (sing.) désigne dans son sens premier le lexique, la terminologie technique. R. Dozy donne comme définition, usages, coutumes, qui m'a semblé plus appropriée ici (*Supplément...*, t. 1, *op. cit.*, p. 842).
{730} al-ʿUmarī, *Masālik al-abṣār fi mamālik al-amṣār*, ms. nº 2797, bibliothèque Ahmed III de Topkapı, folios 1 v.-2 r. (p. 2-3).
{731} C. Robinson, *Islamic Historiography*, *op. cit.*, p. 85-86.
{732} al-ʿUmarī, *Masālik al-abṣār fi mamālik al-amṣār*, ms. nº 2797, bibliothèque Ahmed III de Topkapı, folio 2 r. (p. 3).
{733} *Mušāhada* et *ʿiyān* désignent littéralement l'action de voir de ses propres yeux. Le principe de binarité qui consiste à associer deux synonymes pour asseoir une idée en arabe est très courant. Le terme *ʿiyān* est cependant plus couramment utilisé. H. Touati, *Islam et voyage...*, *op. cit.*, p. 18.
{734} Il faut le comprendre ici comme information récente car l'auteur cherche à décrire le monde de son temps.
{735} al-ʿUmarī, *Masālik al-abṣār fi mamālik al-amṣār*, ms. nº 2797, bibliothèque Ahmed III de Topkapı, folio 2 r. (p. 3).

{736} La qualité de *ṯiqa* était par exemple essentielle pour voir son témoignage jugé recevable par la justice islamique médiévale.
{737} Le *ḥakīm* (pluriel *ḥukamā'*) désigne habituellement le sage ou le philosophe. Une autre acception est savant versé dans les sciences naturelles ou exactes ce qui m'a paru mieux adapté ici au regard du contexte.
{738} al-ʿUmarī, *Masālik al-abṣār fi mamālik al-amṣār*, ms. nº 2797, bibliothèque Ahmed III de Topkapı, folios 2 r.-2 v. (p. 3-4).
{739} Ibn Ḫaldūn, aussi révolutionnaire qu'il fût avec sa théorie de l'histoire exposée dans sa *Muqaddima*, avait également repris dans ladite œuvre la géographie d'al-Idrīsī du XIIe siècle, une adaptation du cadre ptoléméen par la science arabe, et les théories déterministes de l'influence du climat sur l'avilissement des populations noires sans les discuter. Voir : Ibn Ḫaldūn, *Discours sur l'Histoire universelle...*, *op. cit.*, p. 84-125 et 129.
{740} Le genre est né avec Ibn Ḫurradāḏbih (m. fin IXe siècle) et son *Kitāb al-masālik wa-l-mamālik.* Toutefois, al-ʿUmarī joue avec les sens des mots de son titre puisque comme nous le voyons plus bas en détail, il faut comprendre *masālik* davantage comme « voie », sous-entendu de la connaissance, et *mamālik* dans le sens qu'il lui donne.
{741} Al-ʿUmarī précise ici sa conception de l'empire, les grands *mamlaka* qu'il oppose aux petits. C'est ceux-là qui l'intéressent dans son livre.
{742} al-ʿUmarī, *Masālik al-abṣār fi mamālik al-amṣār*, ms. nº 2797, bibliothèque Ahmed III de Topkapı, folio 2 v. (p. 4).
{743} C. Robinson, *Islamic Historiography*, *op. cit.*, p. 94.
{744} al-ʿUmarī, *Masālik al-abṣār fi mamālik al-amṣār*, ms. nº 2797, bibliothèque Ahmed III de Topkapı, folio 3 r. (p. 5).
{745} *Le Coran* (éd. & trad. D. Masson), t. 2, p. 446.
{746} *Le Coran* (éd. & trad. D. Masson), t. 1, p. 297.
{747} Cette phrase fait sans doute référence à la chronique annalistique qui conclut les *Masālik*.
{748} Al-Subkī fait ici référence aux intrigues qui ont accompagné la vie de son ami en politique. Le thème qui consiste à recourir à une rhétorique sapientielle après les épreuves de la vie est un *topos* très présent chez les hommes de lettres et poètes arabes du Moyen Âge voire de l'Antéislam (l'exemple archétypal étant le poète Zuhayr b. Abī Sulmā, vers 530-627).
{749} al-ʿUmarī, *Masālik al-abṣār fi mamālik al-amṣār*, ms. nº 2797, bibliothèque Ahmed III de Topkapı, folio 6 r. (p. 11). Partie en *saǧʿ* qu'il est impossible de restituer fidèlement sans risque de répétitions grossières en français.
{750} La démonstration de force de sa puissance économique (al-ʿUmarī précise bien dans sa *muqaddima* que c'est un critère de sélection pour sa liste des *mamlaka*) semble avoir été un critère déterminant, en plus des dimensions de sa *mamlaka* qui dépassent censément l'entendement.
{751} L'Ilkhan Ghazan-khan, à la tête des Ilkhanides d'Iran se convertit officiellement à l'islam en 1295 mais les Mongols suivent encore largement la loi mongole, *yāsā*, plus que la *šarīʿa* au XIVe siècle. Voir : D. Aigle, « La loi mongole vs la loi islamique.

Entre mythe et réalité », *Annales. Histoire, Sciences sociales*, 59e année, no 5, 2004, p. 973.

{752} Dans le tome 23 où il présente les différentes nations qui peuplent les mondes musulmans, al-ʿUmarī présente les différents peuples Sūdān. Concernant les populations non islamisées il écrit : « Un de leurs peuples sont les Damādim, leur pays est sur le Nil en amont des Zanǧ. Les Damādim sont les Tatar des Sūdān. Ils font des sorties armées contre eux comme le font les Tatar contre les musulmans. Ils s'abandonnent à leurs religions et ils ont des apparences et des mœurs différentes. » al-ʿUmarī, *Masālik*..., t. 23 (éd. al-Jubūri, al-Najm), p. 62. Or dans le chapitre 10, Mansa Musa affirme qu'il est guerre perpétuelle contre ces populations (voir plus bas). Enfin, dans le *Taʿrīf*, dans la titulature réservée au sultan malien, les titres de « combattant de la foi » et de « victorieux dans les conquêtes et au djihad » lui sont attribués. J. Cuoq, *Recueil*, *op. cit.*, p. 286.

{753} Voir : J. Cuoq, *Recueil*, *op. cit.*, p. 262.

{754} Les deux mots sont synonymes selon le principe de binarité de la langue arabe pour affirmer les qualités d'une personne. On traduit souvent la paire par « véridique et sûr », « véridique et sincère », mais il convenait de mettre en valeur la terminologie dans la mesure où elle fait l'objet d'une explication dans la *muqaddima*.

{755} J. Goulven, « La région des Doukkala », *Annales de géographie*, no 158, 1920, p. 127.

{756} Ma traduction diffère ici de celle de J. Cuoq (p. 273) qui ne prend pas en compte le *inamā* qui introduit en arabe une concessive ou une contradiction (traduit généralement par mais plutôt) liant ainsi les deux phrases sémantiquement. Il traduit le substantif *muṣānaʿa* par complaisance mais le verbe dont est issu le nom peut signifier donner un cadeau pour gagner quelqu'un.

{757} Al-ʿUmarī, *Masālik*..., t. 4 (éd. al-Jubūri, al-Najm), p. 55.

{758} *Ibid.*, p. 59.

{759} Le troisième règne d'al-Malik al-Nāṣir (1310-1341) est particulièrement révélateur de ce phénomène puisque le sultan remplaça une grande partie des amīrs aux postes clés pour s'assurer leur fidélité. Ils entretenaient avec eux des liens personnels et créa en outre 32 nouveaux amīrs. Voir : *EI*^{2}, *s. v.*, « al-Nāṣir » (P. M. Holt) ; J. Loiseau, *Les Mamelouks...*, *op. cit.*, p. 119-120.

{760} C'est surtout vrai pour la première partie de son règne. En 1323 un traité de paix est signé avec les Mongols ilkhanides. Voir : D. Aigle, « La loi mongole vs la loi islamique », art. cité, p. 973.

{761} Le *Supplément* de R. Dozy définit *kadīš* (plur. *akādīš*) comme : « Cheval de race mélangée, qui n'est point de race, mazette, mauvais petit cheval, cheval de somme ou de trait, quelque fois cheval hongre, quelque fois aussi bon petit cheval, *al-akādiš al-ǧayyād*, et les sultans font cadeau de ces chevaux à d'autres princes » (*Supplément...*, t. 2, *op. cit.*, p. 449). J. Cuoq traduit par chevaux de races mélangées mais il est probable que le mot est ici employé aussi dans son sens le plus péjoratif, de mauvais petit cheval.

{762} Al-ʿUmarī, *Masālik*..., t. 4 (éd. al-Jubūri, al-Najm), p. 55-56

{763} Abū al-Ḥasan ʿAlī ibn Mūsā ibn Saʿīd al-Maġribī (1213-1286) était un

géographe, historien et poète andalou connu pour sa géographie et pour ses collections de poésie andalouse. Son livre *al-Muġrib fī ḥulā al-Maġrib* (L'extraordinaire [livre] sur les parures du Maghreb) est en fait une œuvre collective en 15 volumes qu'il a mené à complétion. Commencé par al-Ḥiǧārī (1106-1055), qui écrit six volumes, il est complété de deux autres volumes par ʿAbd al-Malik, l'arrière-grand-père d'Ibn Saʿīd, et de deux autres par ses fils (grand-père et grand-oncle d'Ibn Saʿīd). Il s'agit d'une anthologie poétique ainsi que géographique.

{764} Ma traduction. Voir aussi : J. Cuoq, *Recueil*, *op. cit.*, p. 283.

{765} Il n'est pas précisé cependant si son père était toujours en poste à ce moment-là.

{766} *EI*^{2}, *s. v.*, « Ḥāḏjib » (S. D. Bosworth, C. E. Lambton).

{767} *Ibid.*

{768} Al-Dawādārī, *Kanz al-durar*, t. 9 (éd. H. R. Roemer), 1960, p. 295, 343.

{769} *EI*^{2}, *s. v.*, « Mihmindār » (A. Saleh). Le nombre de vingt-cinq est donné par al-Qalqašandī, mais Ibn Taġrībirdī en donne, par exemple, trente-deux. Voir : M. Dekkiche, *Le Caire, carrefour des ambassades*, *op. cit.*, p. 243-246.

{770} Al-ʿUmarī précise qu'il était mort au moment où il écrivit le chapitre 10 puisque c'est chez lui que l'administration retrouva après son décès les quantités d'or brut que lui avait offert Mansa Musa.

{771} R. E. Thomas *et al.*, « 2º Zaouet-el-Mehmendar », *Comité de Conservation des Monuments de l'Art Arabe, Fascicule 1*, exercice 1882-1883, 1892, p. 47. M. Van Berchem, *Matériaux pour un* corpus inscriptionum arabicarum, Paris, Ernest Leroux, 1903, p. 171-176. Gaudefroy-Demombynes, *Masālik el abṣbār fi mamālik el amṣār*, I, *L'Afrique, moins l'Égypte*, Paris, Paul Geuthner, 1927, p. 89-90. K. A. C.,- Creswell, *The Muslim Architecture of Egypt*, Oxford, Clarendon Press, 1959, 273-274.

{772} Un autre exemple de la créativité de Mansa Musa se trouve dans son récit de la manière dont il est arrivé au pouvoir. Son prédécesseur avait monté une expédition maritime pour découvrir ce qui se trouvait de l'autre côté de l'Atlantique mais n'était jamais revenu. (J. Cuoq, *Recueil*, *op. cit.*, p. 274-275 ; F.-X., Fauvelle, « Le Mâli et la mer (XIVe siècle), Autour du récit du sultan Mûsâ sur l'expédition maritime de son prédécesseur Muhammad », dans C. Buchet (dir.), *The Sea in History/La Mer dans l'histoire*, vol. II, Rochester, Boydell Press, 2017, p. 667-677). Or, on trouve dans la littérature médiévale d'autres récits assez proches sur la navigation océaniques, comme dans la *Nuzhat al-muštāq* (v. 1154) du géographe al-Idrīsī par exemple à propos des aventuriers marins de Lisbonne qui échouent chez un roi africain. Edrîsî, *Description de l'Afrique et de l'Espagne* (trad. R. Dozy, M. J. de Goehe), Leyde, Brill, 1866, p. 223-225. Mansa Musa avait une connaissance étendue de la tradition arabo-islamique, il est donc possible qu'il ait créé son récit à partir des éléments de ces histoires.

{773} Al-ʿUmarī, *Masālik...*, t. 4 (éd. al-Jubūri, al-Najm), p. 54-55. L'or organique du Sūdān est un lieu commun de la géographie arabe et comporte de fait une dimension intertextuelle très marquée. Ibn al-Faqīh qui écrit vers 903 son *Kitāb al-buldān* en donnait déjà la description suivante : « Dans le pays de Ghana, l'or (*dhahab*) pousse comme des plantes dans le sable, comme poussent les carottes » (J. Cuoq, *Recueil*,

op. cit., p. 54).

{774} al-ʿUmarī, *Masālik...*, t. 6 (éd. al-Jubūri, al-Najm), p. 145-146. Il s'agit de la dernière biographie de la partie sur les jurisconsultes malikites (ʿĪsā al-Zawāwī al-Mālikī, Šaraf al-Dīn, Abū al-Rūḥ).

{775} *Ibid*., p. 147.

{776} Située au cœur de la ville du Caire, dans l'Entre-les-deux-palais (Bayn al-Qaṣrayn) par où passaient tous les cortèges sur l'axe principal de la ville médiévale. J. Loiseau, *Les Mamelouks...*, *op. cit.*, p. 114.

{777} Le récit est d'ailleurs confirmé par Ibn Baṭṭūṭa qui s'y rend en 1353. La mine de cuivre est néanmoins propriété du sultan de Takaddā et non du Mālī dans son récit. Voir : Ibn Baṭṭūṭā, *Voyages. III. Inde, Extrême-Orient, Espagne & Soudan* (trad. C. Defremery, B. R. Sanguinetti (1858)), éd. S. Yerasimos, Paris, La Découverte, 1994, p. 438-439.

{778} G. Lasserre, « L'or du Soudan », *Cahiers d'outre-mer*, 1e année, no 4, 1948, p. 369

{779} « Il a continué : "Il m'a dit qu'il y avait dans son royaume des peuples infidèles sur lesquels il ne prélevait pas d'impôt de capitation (*ǧiziyya*), car il les employait plutôt à l'extraction de l'or de ses mines. Il me dit que dans les mines d'or on creuse des fosses de la profondeur de la taille humaine ou à peu près. On trouve l'or sur leurs côtés et on peut aussi le trouver rassemblé sur le fond de ces trous". » al-ʿUmarī, *Masālik...*, t. 4 (éd. al-Jubūri, al-Najm), p. 59.

{780} J. Cuoq, *Recueil*, *op. cit.*, p. 54.

{781} al-ʿUmarī, *Masālik...*, t. 4 (éd. al-Jubūri, al-Najm), p. 60.

{782} J. Cuoq, *Recueil*, *op. cit.*, p. 60-61.

{783} Il semble qu'al-Zawāwī ait combiné deux genres de récits sur les montagnes du Soudan. Un sur l'abondance des fruits qui y poussent, on le retrouve par exemple dans le *Kitāb al-Masālik wa al-mamālik* d'al-Iṣṭaḫrī (écrit avant 951). J. Cuoq, *Recueil*, *op. cit.*, p. 65. Texte repris verbatim par al-Muqaddasī qui écrit vers 985 son livre sur la géographie des climats (*ibid*., p. 68). Ibn Saʿīd (1286) donne une autre histoire de montagne généreuse (*ibid.*, p. 205). D'un autre côté, il existe des récits sur les montagnes dont il ne faut pas s'approcher. Il est frappant de constater que l'on trouve chez Ibn Saʿīd un autre récit sur ce sujet (*ibid.*, p. 212). On peut émettre l'hypothèse qu'il avait été lu par al-Zawāwī mais aussi par Ibn al-Ṣā'iġ, aussi sollicité par al-ʿUmarī pour cette partie sur le Sud du Soudan.

{784} al-ʿUmarī, *Masālik...*, t. 6 (éd. al-Jubūri, al-Najm), p. 246.

{785} Partie de l'appareil administrative en charge des finances publiques. Ses intendants sont appelés généralement *mušrif*.

{786} La situation économique précaire de la ville fit suite au siège d'Almeria par Jacques II d'Aragon (r. 1291-1327) qui commença en le 3 *rabīʿ I* 709/11 août 1309. Malgré la victoire musulmane, il fut très dur pour la ville en raison notamment d'un blocus maritime par les navires chrétiens. Voir : R. Basset, « Le siège d'Alméria en 709 (1309-1310) », *Journal asiatique*, t. 10, 1927, p. 275-279. I.-S. Allouche, « La relation du siège d'Alméria en 709 (1309-1310) d'après de nouveaux manuscrits de la *Durrat al-ḥiǧal* », *Hespéris*, t. XVII, 1933, p. 122-126.

{787} Ibn al-Ḫaṭīb, *al-Iḥāṭa...*, t. 3 (éd. al-Darrāǧī), p. 113-114.
{788} al-ʿUmarī, *Masālik...*, t. 4 (éd. K. al-Jubūrī), p. 60-61.
{789} J. Cuoq, *Recueil*, *op. cit.*, p. 212-213.
{790} « Ils mangent comme du poisson les vipères et toutes les sortes de serpents du pays. Ils ne se soucient ni du venin des vipères, ni des pythons, mais seulement des serpents jaunes de leurs pays, car ils craignent ces derniers. » J. Cuoq, *Recueil*, *op. cit.*, p. 169.
{791} Pour étudier les différents régimes de vérité qui cohabitent dans la société grecque antique, Michel Foucault a développé le concept de véridiction. Il entend par là qu'il n'y pas d'unicité du sens de vérité et qu'une affirmation est vraie ou non suivant la vision du monde d'un sujet particulier. Les véridictions sont ainsi les « formes de parler-vrai » qui existent dans une société à un moment déterminé. M. Foucault., *Le Courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France. 1984*, Paris, Gallimard, 2009, p. 10.
{792} al-ʿUmarī, *Masālik...*, t. 4 (éd. al-Jubūri, al-Najm), p. 52.
{793} Comme on l'a vu dans les extraits cités où les ajouts d'al-Subkī figurent entre parenthèses.
{794} C. Robinson, *Islamic Historiography*, *op. cit.*, p. 149.
{795} *Ibid*., p. 154. Ma traduction.
{796} P. Garcia, « Histoire du temps présent », dans C. Delacroix *et al.* (dir.), *Historiographies...*, t. 1, *op. cit.*, p. 286.
{797} Le conservatisme de la tradition religieuse égyptienne a connu son exemple le plus saisissant et éclatant avec la confrontation de la mosquée al-Azhar, devenue université en 1911, à la « modernité » du savoir occidental, et aux grandes difficultés de la réformer de l'intérieur. Les cheikhs et les ulémas les plus acharnés à la défense du savoir traditionnel refusaient par exemple les acquis de la géographie moderne et préféraient encore se tourner vers la tradition géographique arabe médiévale datée. Pour la délicate modernisation d'al-Azhar voir : T. Raineau, « Mendiante et orgueilleuse ? L'université d'al-Azhar et l'enseignement supérieur égyptien (1860-1930) », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, nº 131, 2012, p. 111-126. Voir aussi les autres conflits qui ont pu naître de la confrontation des cheikhs conservateurs d'al-Azhar avec la pensée occidentale : L.-W. Deheuvels, « Tâhâ Husayn et *Le livre des jours* ; Démarche autobiographique et structure narrative », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, nº 95-98, 2002, p. 269-295.
{798} P. Veyne, « Foucault révolutionne l'histoire », dans *Comment on écrit l'histoire ?*, Paris, Seuil, 1978, p. 394.
{799} « Tout tourne autour de ce paradoxe, qui est la thèse centrale de Foucault, et la plus originale : *ce qui est fait*, l'objet, s'explique par ce qu'a été le *faire* à chaque moment de l'histoire ; c'est à tort que nous nous imaginons que le *faire*, la pratique, s'explique à partir de ce qui est fait » (*ibid*., p. 403).
{800} Il s'agit Ibn Ǧuzayy qui a consigné par écrit la narration d'Ibn Baṭṭūṭa.
{801} Ibn Baṭṭūṭa, *Riḥlat Ibn Baṭṭūṭa al-musammā tuḥfat al-nuẓẓār fi ġarāʾib al-amṣār wa-ʿaǧāʾib al-aṣfār*, t. 1 (éd. al-Tāzī), Académie royale du Maroc, Rabat, 1997,

p. 65 et 70. J'ai pris des libertés dans la traduction pour conserver une rime tout en restant fidèle au sens.

{802} Je reprends le titre *Riḥla* dans les contextes historiographiques où l'œuvre fut appelée ainsi, sinon j'utiliserai son vrai titre *Tuḥfat al-nuẓẓār*.

{803} Ibn al-Ḫaṭīb, *al-Iḥāṭa...*, t. 4 (éd. Al-Darrāǧī), p. 39-40.

{804} Ibn Ḥaǧar, *al-Durar al-kāmina*, t. 3 (éd. Dār iḥyāʾ al-turāṯ al-ʿarabī), p. 480-481.

{805} *EI*[2], *s. v.*, « Ibn al-Ḵẖaṭīb » (J. Bosch-Vilá).

{806} La problématique de la suspicion est discutée plus bas.

{807} Ibn al-Azraq, *Badāʾiʿ al-sulūk fī ṭabāʾiʿ al-mulk*, t. 2 (éd. ʿA. al-Naššār), Le Caire, Dār al-Salām, 2008, p. 291-292.

{808} Les nº 1 (1397) et 19 (757/1356), peut-être l'original. Voir plus bas concernant son édition de 1997.

{809} Ibn Baṭṭūṭā, *Riḥlat Ibn Baṭṭūṭa...*, t. 1 (éd. al-Tāzī), p. 63. Cet ambassadeur a laissé une relation de voyage sur laquelle se base al-Tāzī pour affirmer qu'il avait apporté avec lui la *Riḥla*. La BNF de Paris en possède une copie : al-Tamaǧrūtī, *Al-Nafaḥāt al-miskiyya fī al-sifāra al-turkiyya*, ms arabe 6808.

{810} Ibn Baṭṭūṭā, *Riḥlat Ibn Baṭṭūṭa...*, t. 1 (éd. al-Tāzī), p. 64.

{811} R. Elger, *Ibn Battuta. Die Wunder des Morgenlandes. Reisen durch Afrika und Asien, nach der Arabischen Ausgabe von Muhammad al-Bailuni*, Munich, Verglag C. H. Beck, 2010 ; J.-C. Ducène, « Compte-rendu : Ibn Battuta, *Die Wunder des Morgenlandes* », *Bulletin codicologique*, 2011, nº 1, p. 58-59.

{812} Ibn Baṭṭūṭā, *Riḥlat...*, t. 1 (éd. Al-Tāzī), p. 17-73.

{813} *Ibid*., p. 64.

{814} 40 volumes de plus de 500 pages en moyenne pour la version éditée que j'utilise.

{815} al-Zabīdī, *Tāǧ al-ʿarūs*, t. 19 (éd. al-Ṭaḥāwī), p. 109-110. Le dictionnaire propose huit entrées où le texte d'Ibn Baṭṭūṭā est cité : Serendib (Sri Lanka), Qalhat dans l'Hadramout, Nuwayra en Égypte, Grenade, l'île Dahlak (mer du Yémen), Dihlā (Dehli), Qaranfulu (fruit de Sofala) ; Mandal (sur l'île de Java). Respectivement : al-Zabīdī, *Tāǧ al-ʿarūs*, t. 3 (éd. ʿAbd al-Bāqī), Koweït city, Ministère de l'Information, Imprimerie du gouvernement du Koweït, 2001, p. 57 ; al-Zabīdī, *Tāǧ al-ʿarūs*, t. 5 (éd. al-Ḥiǧāzī), p. 44 ; al-Zabīdī, *Tāǧ al-ʿarūs*, t. 14 (éd. al-Ṭaḥāwī), p. 310 et 511 ; al-Zabīdī, *Tāǧ al-ʿarūs*, t. 27 (éd. al-Ḥiǧāzī), p. 160 ; al-Zabīdī, *Tāǧ al-ʿarūs*, t. 28 (éd. al-Ṭanāḥī), p. 513 ; al-Zabīdī, *Tāǧ al-ʿarūs*, t. 30 (éd. al-Ḥiǧāzī), p. 246 et 473.

{816} F. Sezgin (dir.), *Studies on Ibn Baṭṭūṭa (d. 1377)*, Islamic Geography, vol. 180, Frankfort, Institute for the History of Arabic-Islamic Science, 1994 (1820-1852) ; *Studies on Ibn Baṭṭūṭa (d. 1377) II*, Islamic Geography, vol. 181, Frankfort, Institute for the History of Arabic-Islamic Science, 1994 (1848-1856) ; *Studies on Ibn Baṭṭūṭa (d. 1377) III*, Islamic Geography, vol. 182, Frankfort, Institute for the History of Arabic-Islamic Science, 1994 (1853-1890) ; *Studies on Ibn Baṭṭūṭa (d. 1377) IV*, Islamic Geography, vol. 183, Frankfort, Institute for the History of Arabic-Islamic Science, 1994 (1887-1953). S'y trouvent notamment de nombreux articles en allemand datant du XIXe siècle.

{817} La rencontre de l'Europe avec la *Riḥla* par le biais des orientalistes étant relativement bien étudiée, j'en restitue ici les grands moments pour me concentrer sur

l'herméneutique singulière qui se met en place à ce moment vis-à-vis de l'œuvre. Al-Tāzī en fait dans son introduction une étude historiographique poussée. Pour ce qui est des études africaines plus particulièrement, P. Masonen, dans son *Negroland Revisited* (*op. cit.*, p. 306-308), a étudié en détail l'apparition de la *Riḥla* d'Ibn Baṭṭūṭa dans le paysage textuel de l'africanisme et ses conséquences sur ce champ d'études.

{818} A.-I. Silvestre de Sacy, « Kosegarten, Johann Gottfried Ludwig : *De Mohammede Ebn-Batuta Tingitano* », *Journal des Savans*, Paris, 1820, p. 15-25.

{819} *Ibid*., p. 15-16.

{820} *Ibid*., p. 16. Voir aussi : P. Masonen, *The Negroland Revisited*, *op. cit.*, p. 306.

{821} Samuel Lee (1783-1852) était un orientaliste anglais, grand linguiste et fut professeur à Cambridge à partir de 1819.

{822} A.-I. Silvestre de Sacy, « Lee, Samuel : *The travels of Ibn Batuta* », *Journal des Savans*, Paris, 1829, p. 475-476.

{823} W. M. G, de Slane, « Voyage dans le Soudan, par Ibn-Batouta, traduit sur les manuscrits de la Bibliothèque du roi », *Journal asiatique*, 4e série, 1, 1843, p. 182-185. Il envoie effectivement la lettre dont il parle le 20 mars 1843. Il y fait la démonstration, suite à sa découverte de ce manuscrit dans les fonds de la Bibliothèque du roi, de ce qui en fait, selon lui, un manuscrit autographe. Voir : W. M. G, de Slane, « Lettre à M. Reinaud », *Journal asiatique*, 4e série, 1., 1843, p. 241-246. Reinaud est à ce moment-là membre de l'Institut, conservateur des manuscrits à la Bibliothèque du roi et membre du conseil de la Société Asiatique.

{824} C. Defrémery était un des disciples du grand orientaliste français Étienne Quatremère. Il obtint notamment la chaire d'arabe au Collège de France en 1871. A. Messaoudi, « Defrémery Charles François », dans F. Pouillon (dir.), *Dictionnaire des orientalistes de langue française*, Paris, Karthala, 2008, p. 269-270. B. R. Sanguinetti n'a pas l'heur de figurer dans ce dictionnaire. Médecin et orientaliste italien, il a surtout traduit des manuels de médecins arabes. Originaire de Modène, il dut s'exiler en France à partir de 1831 et s'y installa.

{825} Ibn Baṭṭūṭa, *Voyages d'Ibn Battûta*, t. 1 (éd. & trad. C. F. Defrémery, B. R. Sanguinetti, 1853), réimpression avec préface et notes de Vincent Monteil, Paris, Anthropos, 1968, p. VIII-IX.

{826} Étape qui manquait chez Silvestre de Sacy, et qui éclaire les travaux de Kosegarten et Lee. Ibn Baṭṭūṭa, *Voyages d'Ibn Battûta*, t. 1 (éd. & trad. C. F. Defrémery, B. R. Sanguinetti, 1853), p. XIII et XV.

{827} *Ibid*., p. XVII-XX.

{828} A. Cherbonneau, *Nouvelles annales des voyages*, Paris, Arthus Bertrand, février, mars, avril, mai 1852, 88 p.

{829} « C'était un homme d'une grande érudition et un calligraphe de premier ordre. Il se distingua dans plusieurs branches de la littérature : poésie, histoire, philologie et théologie. Ces divers titres le désignèrent au choix d'Abou Inân, pour rédiger les voyages d'Ibn Batoutah, tâche qu'il acheva en moins de trois mois, à l'aide des notes dictées par notre voyageur. » Ibn Baṭṭūṭa, *Voyages d'Ibn Battûta*, t. 1, (éd. & trad. C. F. Defrémery, B. R. Sanguinetti, 1853), p. XXI. « Quant aux manuscrits, tous

appartenant à la Bibliothèque impériale, ils sont : Le n° 907, seconde partie de l'ouvrage, daté de 757/1356, regardé comme de la main d'Ibn Ǧuzayy ; le n° 909, acquis auprès d'un ancien consul au Maroc Delaporte, 206 feuillets ; le n° 911, 157 feuillets, incomplet et abîmé, semblable au n° 909 ; le n° 910, 147 feuillets, achevé en 1766, le plus complet et le plus correct. » *Ibid.*, p. XXII-XXV.

{830} H.A.R. Gibb, *The Travels of Ibn Battûta, A.D. 1325-1354*, Cambridge, University Press (pour Hakluyt Society), 1958-1994, vol. I (1958), vol. 2 (1962), vol. 3 (1971), vol. 4 (1994) [traduction anglaise et notes]. Des traductions partielles ont précédé : H.A.R. Gibb, *Ibn Battuta Travels in Asia and Africa, 1325-1354*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1929 ; *The Travels of Ibn Baṭṭūṭa ; A. D. 1325-1354. Translated with revisions and notes from the Arabic text edited by C. Defrémery and B. R. Sanguinetti*, Cambridge, Published for the Hakluyt Society, Cambridge University Press, 1929 [2e 1939, 3e 1953].

{831} C. Ritter, *Erdkunde*, Xe partie, IIIe livre, t. VII : Les pays de l'Euphrate, p. 277, cité dans : Ibn Baṭṭūṭa, *Voyages d'Ibn Battûta*, t. 1 (éd. & trad. C. F. Defrémery, B. R. Sanguinetti, 1853), p. VII.

{832} W. D. Cooley, *The Negroland of the Arabs...*, *op. cit.*, p. 70 et suivantes.

{833} M. Delafosse, *Haut-Sénégal-Niger*, t. 2, *op. cit.*, p. 194-203.

{834} R. Mauny, *Tableau géographique...*, *op. cit.*, p. 35-36.

{835} Une nouvelle traduction intégrale de l'œuvre est venue ensuite s'ajouter : P. Charles-Dominique, *Voyageurs arabes. Ibn Fadlân, Ibn Jubayr, Ibn Battûta et un auteur anonyme*, Paris, Gallimard (coll. Pléiade) [traduction, présentation et notes], 1995.

{836} Ibn Baṭṭūṭā, *Riḥlat Ibn Baṭṭūṭa...*, t. 1 (éd. al-Tāzī), p. 9.

{837} *Ibid.*, p. 70.

{838} *Ibid.*, p. 9

{839} *Ibid.* p. 9

{840} Abū al-Qāsim al-Zayānī (1734-1833) était un historien et un auteur de récits de voyage. Il fut notamment l'ambassadeur du Maroc à Constantinople. Abū al-Baqā al-Balawī (m. 1364) était un voyageur qui commença ses périples en 1335 et laissa aussi une *riḥla*.

{841} *Ibid.*, p. 10.

{842} *Ibid*.

{843} *Ibid.*

{844} *Al-Manāhil*, « introduction », Rabat, Imprimerie dār al-Manāhil, Ministère des Affaires culturelles du Maroc, 1999, p. 1.

{845} A. al-Šukrī, « *Riḥlat Ibn Baṭṭūṭa ilā bilād al-Sūdān* », *al-Manāhil*, n° 59, 1999, p. 145.

{846} *Ibid*., p. 146.

{847} *Ibid.*, p. 149. De fait il est important de préciser sa bibliographie « africaniste » ici : le *Recueil* de Cuoq, l'article « Routes de commerce et échanges en Afrique Occidentale en relation avec la Méditerranée » de Jean Devisse (1972), « Un État soudanais médiéval inconnu, le royaume ZAFUN(U) » de T. Lewicki (1971), le *Tableau géographique de l'Ouest Africain au moyen-âge*, de R. Mauny (1961), et une

thèse de troisième cycle dactylographiée inédite de 1983, *Le Maghrib et le commerce transsaharien, milieu du XIe siècle*, soutenue à Bordeaux par El Alaoui Adbelaziz.

{848} A. al-Šukrī, « *Riḥlat Ibn Baṭṭūṭa ilā bilād al-Sūdān* », art. cité, p. 150.

{849} *Ibid.*, p. 157.

{850} *Ibid.*

{851} *Ibid.*, p. 158.

{852} M. Našāt, « *Ma al-hadaf min riḥlat Ibn Baṭṭūṭa ilā al-Sūdān ?* », *al-Manāhil*, no 59, 1999, p. 179. C'est également l'avis de S. Yerasimos : « C'est dans ce contexte [celui du commerce de l'or et des troubles politiques en Afrique du Nord] qu'Ibn Battûta effectue son voyage soudanais. Ce dernier récit est peut-être le meilleur de l'ensemble du texte. L'auteur part cette fois en voyage officiel, dans un pays d'intérêt vital pour le Maroc, et son souverain attend de lui qu'il mette à profit son expérience pour recueillir des informations précises. ». Ibn Battûta, *Voyages...*, t. 3 (trad. C. Defremery et B. R. Sanguinetti, 1858), introduction et notes de Stéphane Yerasimos, *op. cit.*, p. 63.

{853} En 1996 il était professeur à la Faculté des lettres de Tétouan. Son livre nous dit qu'en 2004 il était enseignant-chercheur sans plus de précisions. B. Ouasti est un comparatiste travaillant sur la littérature des mobilités et sur l'interculturel Orient-Occident.

{854} B. Ouasti, *La Rihla d'Ibn Battûta voyageur écrivain marocain*, Paris, L'Harmattan, 2006, p. 7.

{855} « Avec Ibn Battûta, la Rihla devient un genre sérieux, un véritable discours pédagogique et scientifique, qui cherche, au-delà du divertissement, la réflexion sur le monde contemporain, l'univers vivant qui élargit l'horizon de la connaissance. Au sérieux, s'ajoute l'utile dans la mesure où il fait réfléchir sur d'autres sociétés vivantes, d'autres pratiques culturelles et d'autres ordres spatiotemporels. [...] On voulait qu'Ibn Battûta fasse un voyage pour raconter justement ce qu'il a vu dans ses pérégrinations, conformément à ses prédécesseurs. Or, lui, il relatait sincèrement comment le voyage l'a fait et l'a façonné et défia ainsi la tradition. C'est au cœur de ce quiproquo que se situe le malentendu qui va frapper la Rihla d'une censure on ne peut plus redoutable par ceux qui voulaient que le voyageur reste à sa place d'intermédiaire entre la science et les savants. » *Ibid.*, p. 70-71. Sous-entendre qu'Ibn Baṭṭūṭa était un iconoclaste quand on sait avec quelle force son attachement à la tradition s'exprime pendant son voyage au Soudan peut prêter à sourire.

{856} *Ibid.*, p. 12.

{857} Voir par exemple : *ibid.*, p. 83-87.

{858} *Ibid.*, p. 278.

{859} De même, les historiens marocains dont je parle plus haut s'appuient notamment sur une édition beyrouthine du texte arabe, qui elle-même s'appuie sur l'édition arabe de 1853-1858. La première à voir le jour est à ma connaissance : Ibn Baṭṭūṭa, *Tuḥfat al-nuẓẓār fī ġarā'ib al-amṣār wa-'aǧā'ib al-asfā*r (éd. Al-Bustānī), Beyrouth, al-Maṭba'a al-Kaṯūlīkiyya, 1928. Les historiens marocains font figurer dans leur bibliographie une édition beyrouthine de 1985. Je n'ai pas pu la consulter mais suppute qu'à l'instar de celle de 1928, elle reproduit l'édition arabe de 1853-1858.

{860} F.-X. Fauvelle, B. Hirsch, « Voyage aux frontières du monde. Topologie, narration et jeux de miroir dans la Rihla de Ibn Battûta », art. cité, p. 75-77.
{861} *Ibid*., p. 79.
{862} *Ibid.*, p. 84. Sur une rencontre hypothétique entre Ibn Baṭṭūṭā et les *Masālik*, voir plus bas.
{863} *Ibid*.
{864} *Ibid.*, p. 98
{865} *Ibid.*, p. 102.
{866} *Ibid.*, p. 104.
{867} *Ibid.*, p. 106.
{868} *Ibid.*, p. 107.
{869} *Ibid.*, p. 107.
{870} Ibn Battûta, *Voyages...*, t. 3 (trad. C. Defrémery, B. R. Sanguinetti, 1858), présentation et note S. Yerasimos, p. 359.
{871} Les auteurs du *Corpus*, qui considèrent le voyage au Soudan comme le plus fiable de l'œuvre, expliquent la proximité entre les deux textes par la possibilité qu'Ibn Ǧuzayy, en tant que savant, a pu avoir eu connaissance des *Masālik* dont il se serait servi pour corriger les inexactitudes d'Ibn Baṭṭūṭa sur certains points. N. Levtzion, J. F. P. Hopkins, *Corpus*, *op. cit.*, p. 280-281.
{872} Pour les références à ces textes, voir : J. Cuoq, *Recueil*, *op. cit.*, p. 266-267, 269, 297-298, 304-305.
{873} Ibn Baṭṭūṭa, *Riḥla...* (éd. al-Tāzī), *op. cit.*, p. 266-268. L'al-Dukkālī d'al-ʿUmarī avait pour *kunya* Abū ʿUṯmān alors que celui d'Ibn Baṭṭūṭa était connu comme Abū ʿAbbās. Il s'agit donc selon toute vraisemblance de deux al-Dukkālī différents. Mais ne pouvons-nous pas pousser plus loin la suspicion et penser qu'Ibn Baṭṭūṭa a pu changer la *kunya* pour empêcher de faire le rapprochement ?
{874} J. Cuoq, *Recueil…*, op. cit, p. 97.
{875} Ibn Baṭṭūṭa, *Riḥla…*, éd. al-Tāzī, *op. cit*., p. 266.
{876} J. Cuoq, *Recueil…*, op. cit, p. 199.
{877} Ibn Baṭṭūṭa, *Riḥla…*, éd. al-Tāzī, *op. cit*., p. 247-48.
{878} Ibn Baṭṭūṭa, *Voyages et périples*, dans P. Charles-Dominique, *Voyageurs arabes...*, *op. cit.*, p. 1030.
{879} P. Masonen, « Léon l'Africain et l'historiographie de l'Afrique Soudanaise », *Studia Islamica*, nº 102/103, 2006, p. 74.
{880} Ibn Baṭṭūṭa, *Voyages et périples*, dans P. Charles-Dominique, *Voyageurs arabes...*, *op. cit.*, p. 1029.
{881} Par exemple quand on tape « fonio » sur le moteur de recherche « Google » la première réponse renvoie au site « Bio à la une » qui vante en autres ces propriétés-là. http://www.bioalaune.com/fr/actualite-bio/29643/fonio-cereale-sans-gluten-aux-multiples-bienfaits.
{882} De fait, Ibn Baṭṭūṭa fait preuve d'une remarquable constance dans sa manière extrêmement dépréciative de considérer les Sūdān depuis son arrivée à Walata jusqu'à son départ de la capitale, attitude qui culmine avec les bons et mauvais points qu'il distribue à leur comportement vis-à-vis de l'islam. Cette succession de

dénigrement des attitudes et des pratiques des Sūdān lui est tout à fait singulière dans la documentation.

{883} Ibn Baṭṭūṭa, *Voyages et périples*, dans P. Charles-Dominique, *Voyageurs arabes...*, *op. cit.*, p. 1033.

{884} Quand je suis arrivé au Mali en août 2014, nous étions à quelques jours de l'aïd al-Fiṭr. Chez mes hôtes, dans la cour, se trouvait un bélier attaché à un poteau avec une corde. J'ai demandé s'il s'agissait de la bête qui allait servir pour le repas de la fête mais on m'a répondu que non, qu'il était présent toute l'année, qu'il servait de protection contre le mauvais œil et que la pratique était courante.

{885} L'expression est de F.-X Fauvelle (*Le Rhinocéros d'or*, *op. cit.*, p. 227-234).

{886} Ibn Baṭṭūṭa, *Voyages et périples*, dans P. Charles-Dominique, *Voyageurs arabes...*, *op. cit*., p. 1043.

{887} *Ibid.*, p. 1040.

{888} Comme l'histoire de ce juriste Mudrik qui rapporte qu'un homme avait donné à Mansa Musa dans sa jeunesse 7 *miṯqāl* et un tiers d'or. Quand il fut reconnu plus tard par Mansa Musa, alors devenu sultan, ce dernier lui aurait fait don de 700 *miṯqāl*, d'un vêtement d'honneur et d'esclaves. L'histoire pourrait presque faire penser que les personnes étrangères établies à la cour « investissent » sur des membres de la famille royale potentiellement amenés à prendre le pouvoir. *Ibid*., p. 1039.

{889} *Ibid.*, p. 1032.

{890} C'est le cas par exemple du baron de Slane, comme nous l'avons vu plus haut.

{891} Comme le montre la dernière traduction en français réalisée par C. P. Dominique en 1995 : « L'ordre auguste a été donné au serviteur de sa noble majesté, [...] Muḥammad ben Muḥammad ben Juzayy al-Kalbî [...] ordre qui lui a enjoint de réunir tout ce qu'il avait pris sous la dictée du cheikh Abû 'Abd Allah » (*ibid*., p. 374-375).

{892} Je ne prétends pas les avoir identifiées pour la première fois car elles sont bien connues, par exemple, des historiens marocains. L'article consacré à Ibn Ǧuzayy dans la revue *Manāhil* en fait par exemple état : A. al-Tawfīq, « *Ibn Ǧuzayy kātib riḥlat Ibn Baṭṭūṭa* », *al-Manāhil*, nº 60, 2000.

{893} Ibn al-Aḥmar donne le nom Muḥammad b. Muḥammad b. Aḥmad b. Muḥammad b. ʿAbd Allāh Ibn Yaḥyā b. al-Amīr Abī Bakr ʿAbd al-Raḥmān al-Ṯāʾir Biǧyān b. Yūsif Ibn Saʿīd b. Ǧuzayy al-Kalbī al-Aġranāṭī, tandis qu'Ibn Ḥaǧar donne lui le nom suivant : Muḥammad b. Muḥammad b. Aḥmad b. Muḥammad b. ʿAbd Allāh b. Yaḥyā b. ʿAbd al-Raḥmān Ibn Yūsif b. Ǧuzayy b. Saʿīd b. Ǧuzayy al-Kalbī Abū ʿAbd Allāh.

{894} A. Al-Tawfīq, « *Ibn Ǧuzayy kātib riḥlat Ibn Baṭṭūṭa* », art. cité, p. 181.

{895} Ibn al-Ḫaṭīb, *al-Iḥāṭa...*, t. 1 (éd. al-Darrāǧī), p. 303.

{896} Informations biographiques traduites et adaptées de l'arabe d'après : Ibn al-Ḫaṭīb, *al-Iḥāṭa...*, t. 1 (éd. al-Darrāǧī), p. 301-303 ; Ibn al-Aḥmar, *Aʿlām al-Maġrib wa al-Andalus* (éd. al-Rāya), Beyrouth, Fondation al-Risāla, 1987, p. 284 ; Ibn Ḥaǧar, *al-Durar al-kāmina*, t. 4 (éd. Dār iḥyāʾ al-turāṯ al-ʿarabī), p. 165 : A. al-Tawfīq, « *Ibn Ǧuzayy kātib riḥlat Ibn Baṭṭūṭa* », p. 181-183.

{897} J. N. Mattock, « The Travel Writings of Ibn Jubair and Ibn Baṭṭūṭa », *Glasgow*

Oriental Society Transactions, t. XXI, 1965-1966, p. 35-46 ; « Ibn Baṭṭūṭa's use of Ibn Jubair's *Riḥla*' », dans R. Peters (dir.), *Proceedings of the Ninth Congress of the Union Européenne des Arabisants et Islamisants (Amsterdan 1st-7th September 1978)*, Leiden, Brill, 1981, p. 209-218 ; et « Basic structures and signs of alienation in the rihla of Ibn Jubayr », dans I. R. Netton (dir.), *Golden roads...*, *op. cit.*, p. 57-74.

{898} J.-C. Ducène, « La situation du Maghreb au travers de la relation de voyage d'al-'Abdarī (VIIe/XIIIe s.), *Compte rendu de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, 2012/1, p. 692. Voir aussi A. Elad, « The description of the travels of Ibn Battuta in Palestine, is it original ? », *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1987, p. 256-272.

{899} A. al-Tawfīq, « *Ibn Ǧuzayy kātib riḥlat Ibn Baṭṭūṭa* », art. cité, p. 179-189.

{900} *Ibid.*, p. 185.

{901} *Ibid.*, p. 186.

{902} B. Ouasti, *La Rihla d'Ibn Battûta...*, *op. cit.*, p. 73, 74.

{903} *Ibid.*, p. 83-88.

{904} *Ibid.*, p. 76.

{905} Ibn al-Ḫaṭīb, *al-Iḥāṭa...*, t. 4 (éd. al-Darrāǧī), p. 39.

{906} Le principal contempteur d'Ibn Baṭṭūṭa y est décrit en ces termes : « Je rencontrai à Grenade plusieurs hommes de mérite dont [...] le cadi des cadis, merveille et prodige de son temps, Abû al-Barakât Muḥammad ben Muḥammad ben Ibrâhîm as-Sulamî al-Balafîqî. » Ibn Baṭṭūṭa, *Voyages et périples*, dans P. Charles-Dominique, *Voyageurs arabes...*, *op. cit*, p. 1020. Quant à l'épisode de la veillée nocturne dans un jardin de Nabla, c'est Ibn Ǧuzayy qui en fait un commentaire : « J'étais avec eux dans ce jardin. Le cheikh Abû 'Abd Allah nous captiva avec le récit de ses voyages » (*ibid.*).

{907} Je souligne ce passage que je me suis permis de modifier par rapport à la traduction de V. Monteil qui l'avait rendu par : « les choses remarquables qu'ils avaient vues ».

{908} Ibn Ḫaldūn, *Discours sur l'Histoire universelle...*, trad. V. Monteil, *op. cit.*, p. 275-276.

{909} Sur cette question, voir : Y. Dejugnat, « Le nouvel Orient du monde ? Gibraltar dans le Riḥla d'Ibn Baṭṭūṭā », dans F. des Boscs, Y. Dejugnat, A. Haushalter (dir.), *Le Détroit de Gibraltar (Antiquité – Moyen Âge), I. Représentations, perceptions, imaginaires*, Madrid, Coll. de la Casa de Velázquez, 2019, p. 247-261.

{910} A. al-Tawfīq, « *Ibn Ǧuzayy kātib riḥlat Ibn Baṭṭūṭa* », art. cité, p. 186 ; B. Ouasti, *La Rihla d'Ibn Battûta...*, *op. cit.*, p. 67.

{911} Ibn Baṭṭūṭa, *Riḥlat Ibn Baṭṭūṭa...*, t. 1 (éd. al-Tāzī), p. 282.

{912} *Ibid*., p. 152.

{913} H. Collet, « Deviser les merveilles du monde. Le voyage au Soudan dans la *Tuḥfat al-nuẓẓār* d'Ibn Baṭṭūṭa et Ibn Ǧuzayy », *Annales islamologiques*, t. 51, 2017, p. 85-109.

{914} P. Berlekam, *Wonder, Image & Cosmos in Medieval Islam*, New Haven, Yale University Press, 2011, p. 23.

{915} al-'Umarī, *Masālik...*, t. 1 (éd. al-Jubūri, al-Najm), p. 110-111.

{916} H. Touati, *Islam et voyage...*, *op. cit.*, p. 266.
{917} Voir : J.-C. Ducène, *De Grenade à Bagdad. La relation de voyage d'Abû Hâmid al-Ghanârtî (1080-1168)*, Paris, L'Harmattan, 2006.
{918} J.-C. Ducène, « Introduction, Merveilles, géographie et sciences naturelles au Proche-Orient médiéval », *Annales islamologiques*, t. 51, 2017, p. 4.
{919} B. Ouasti, *La Rihla d'Ibn Battûta...*, *op. cit.*, p. 280-281.
{920} *EI²*, *s. v.*, « ʿAdjāʾib » (C. E. Dubler).
{921} Cette historiette est un parfait exemple illustrant comment la traduction vers le français peut diluer la problématique pourtant centrale des merveilles dans l'œuvre. C. Paule-Dominique traduit le marqueur discursif du merveilleux par : « Étrangement, le nôtre [de guide] était borgne et avait le deuxième œil malade » (Ibn Baṭṭūṭa, *Voyages et périples*, dans P. Charles-Dominique, *Voyageurs arabes...*, *op. cit*, p. 1025). Defrémery et Sanguinetti ont choisi eux de rendre ce passage par : « Une des choses étonnantes que j'ai vues, c'est que notre conducteur avait un œil perdu, le second malade... » (Ibn Battûta, *Voyages...*, t. 4, *op. cit.*, p. 382). Enfin, J. Cuoq a traduit : « Chose remarquable que j'ai vue : notre guide qui était borgne et avait le deuxième œil malade... » (*Recueil*, *op. cit.*, p. 293). Le texte arabe porte une tournure que l'on rencontre souvent dans le style de l'œuvre et la bouche d'Ibn Baṭṭūṭa, « *Waraʾytu min al-ʿaǧāʾib an...* », c'est-à-dire littéralement : « Parmi les merveilles que j'ai vues. »
{922} Ainsi pour introduire le paragraphe sur les Massūfa, après le titre « Mention des Messoufa qui habitent à Walata », la première phrase est « *Šaʾn haʾulāʾ al-qawm ʿaǧīb wa-amruhum ġarīb* ». Traduit par Defrémery et Sanguinetti par « La condition de ce peuple est étonnante, et ses mœurs sont bizarres », par J. Cuoq « La condition de cette population est chose curieuse et leur genre de vie étrange » ou encore par C. Paule-Dominique « Les mœurs de cette tribu sont surprenantes et son mode de vie curieux ».
{923} B. Ouasti, *La Rihla d'Ibn Battûta...*, *op. cit.*, p. 277-278.
{924} Le tableau étant assez long, je l'ai placé en annexe et j'y renvoie pour une lecture complète.
{925} La somme de ces chiffres n'est pas égale à 42 dans la mesure où certains récits tombent dans deux catégories, celle des merveilles pouvant englober les autres comme expliqué plus haut.
{926} Le marqueur du merveilleux est : « *fa-ʿaǧabtu minhu* », j'en fus étonné. Ibn Baṭṭūṭa, *Riḥla...* (éd. al-Tāzī), *op. cit.*, p. 247.
{927} Le marqueur du merveilleux est : « *fa-ʿaǧabtu minhā* ». *Ibid.*, p. 268.
{928} *Ibid.*, p. 245.
{929} *Ibid.*, p. 247.
{930} *Ibid.*, p. 259.
{931} *Ibid.*, p. 264.
{932} *Ibid.*, p. 263.
{933} Les sauterelles sont présentes dans le Coran dans la sourate al-Aʿrāf [7 : 133] évoquant les plaies d'Égypte mais il n'est aucunement indiqué qu'elles sont douées de parole.

{934} Al-ʿUmarī rapporte à ce sujet : « Les habitants de ce royaume recourent beaucoup à la magie et au poison ; ils y sont fort portés et s'y montrent fort habiles » (J. Cuoq, *Recueil*, *op. cit.*, p. 281).
{935} Ibn Baṭṭūṭa, *Riḥla*... (éd. al-Tāzī), *op. cit.*, p. 268.
{936} *Ibid.*, p. 268.
{937} « Les deux cohabitent, parce qu'il y a une Chine des livres et une Chine du voyageur, qui ne sont pas commensurables et qu'il n'entre pas dans le programme de Ibn Battûta de faire concourir l'une contre l'autre afin de tester leur validité mutuelle. » F.-X. Fauvelle, B. Hirsch, « Voyage aux frontières du monde », art. cité, p. 81.
{938} *Ibid*., p. 94.
{939} Voir : *EI*^{2}, *s. v.*, « Yāʾdjūdj wa-Māʾdjūdj » (E. Van Donzel, C. Ott).
{940} Ibn Baṭṭūṭa, *Voyages et périples*, dans P. Charles-Dominique, *Voyageurs arabes...*, *op. cit.*, p. 983.
{941} *Ibid*., p. 1026, 1037.
{942} *Ibid.*, p. 1044, 1046.
{943} F.-X. Fauvelle, B. Hirsch, « Voyage aux frontières du monde », art. cité, p. 78.
{944} Voir par exemple le célèbre récit de voyage d'Ibn Faḍlān (xe siècle) et sa description des Bulgares : Ibn Faḍlān, *Récit de voyage*, dans P. Charles-Dominique, *Voyageurs arabes...*, *op. cit.*, p. 44-57.
{945} F.-X. Fauvelle, B. Hirsch, « Voyage aux frontières du monde », art. cité, p. 104.
{946} Voir par exemple : A. al-Tawfīq, « *Ibn Ǧuzayy kātib riḥlat Ibn Baṭṭūṭa* », art. cité, p. 185.
{947} Y. Dejugnat, « Le nouvel Orient du monde ? », art. cité, p. 247.
{948} Ibn Khaldûn, *Discours sur l'Histoire universelle...*, *op. cit.*, p. 5. J'ai rendu *aǧyāl* par « générations » plutôt que « races » dans la traduction V. Monteil. Le mot pourrait aussi se traduire par « tribus », « nations ».
{949} P. Boucheron, *Faire profession d'historien*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2016, p. 15.
{950} B. Hirsch, Y. Potin, « Le continent détourné. Frontières et mobilité des mondes africain », dans P. Boucheron (dir.), *Histoire du monde au xve siècle*, Paris, Pluriel, 2017 [2009], p. 168.
{951} *Ibid*., p. 171-72.
{952} A. Prost, *Douze leçons sur l'histoire*, *op. cit.*, p. 13.
{953} La question du regard traverse les sciences-sociales depuis de nombreuses années. Outre l'ouvrage récent dirigé par R. Bertrand déjà cité qui s'essaie à une relecture du temps des explorations, il faut citer le texte important de Bruno Latour sur les premiers navigateurs portugais paru pour la première fois en 1996 : « Nègres idolâtres ne s'opposent pas à des Portugais sans images. Nous voyons des peuples couverts d'amulettes tourner en dérision d'autres peuples couverts d'amulettes. Nous n'avons pas d'un côté des iconophiles et de l'autre des iconoclastes, mais des iconodules et d'autres iconodules » (B. Latour, *Sur le culte moderne des dieux faitiches*, La Découverte-Les Empêcheurs de penser en rond, Paris, 2009, p. 24). Les travaux très critiques de Sanjay Subrahmanyam, notamment vis-à-vis de la recherche

française, ont également contribué à bousculer nos conceptions des mondes extra-occidentaux. Par exemple : S. Subrahmanyam, « On World Historians in the Sixteenth Century », *Representations*, 91, 2005, p. 26-57 ; et *Aux origines de l'histoire globale*, Paris, Collège de France, Fayard, 2014.

{954} Archives nationales de Bamako, fond BPN, inventaire numérique n° III, dossier 2G-638.